Edgar Straehle



Los pasados de la revolución

Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria

Akal / Reverso. Historia crítica / 16

Edgar Straehle

Los pasados de la revolución

Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria



Del mismo modo que las revoluciones fueron rupturas del presente hacia un nuevo futuro, también cultivaron una intensa relación con un pasado menos estudiado, pero no menos importante. Esta obra se adentra en este lado retrospectivo e investiga la riqueza, complejidad y productividad de las tradiciones y memorias revolucionarias tanto desde una perspectiva histórica como filosófica. Para ello teje un diálogo con figuras como Marx, Bakunin, Arendt, Lefebvre, Lefort, Bloch o Benjamin y analiza acontecimientos como las revoluciones americana, francesa y rusa, pero también otros como la Revolución haitiana, la Revolución de 1848, la Comuna de París, Mayo del 68 o la memoria comunera. Con ello se muestra cómo cada revolución debió repensarse y renovarse desde unos referentes que podían servir como vehículos de reflexión, inspiración, expresión, legitimación, identificación, movilización o refuerzo simbólico.

Edgar Straehle es técnico superior en Arte e Historia en el MUHBA (Museo de Historia de Barcelona), profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona e investigador del Seminario Filosofía y Género / ADHUC-Centro de Investigación Teoría, Género, Sexualidad. Licenciado en Historia, en Filosofía y en Antropología, se ha doctorado en Filosofía con una tesis doctoral sobre Hannah Arendt y el concepto de autoridad. Su investigación se centra en la filosofía política, en la filosofía de la historia y en la historia de la memoria, en especial en la época contemporánea. Es autor de los libros *Claude Lefort. La inquietud de la política* (2017) y *Memoria de la revolución* (2020).

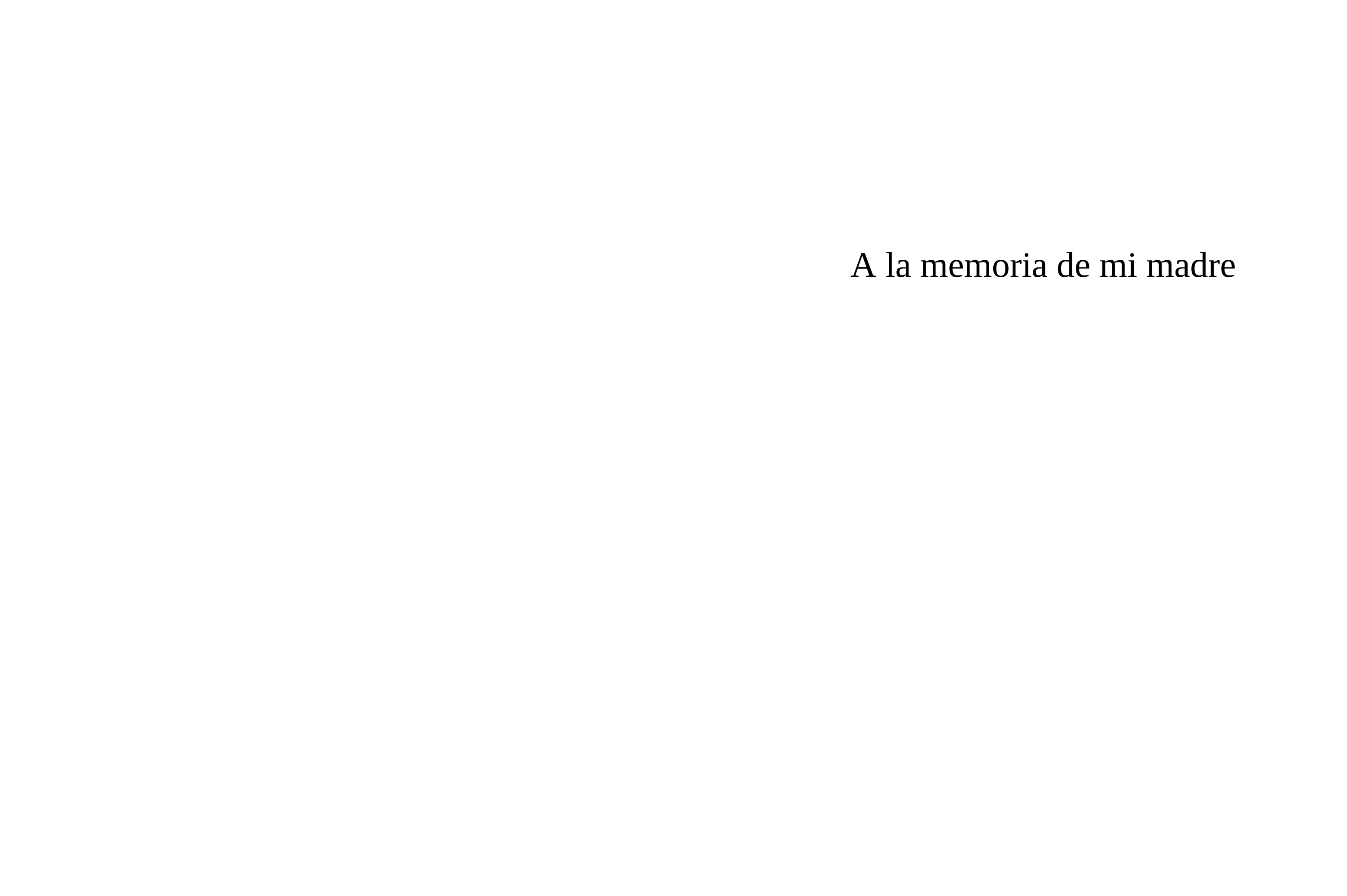
Diseño de portada
RAG
Director
Juan Andrade

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.
Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5433-7



A la memoria de mi madre

Introducción
La tradición revolucionaria, un oxímoron

«Hay que evidenciar la conexión del sentimiento del nuevo comienzo con la tradición». Walter Benjamin, Fragmento *Ms 449*.

«Sería vano apartarse del pasado y no pensar más que en el futuro. Es una ilusión peligrosa incluso creer que hay en ello una posibilidad. La oposición entre pasado y futuro es absurda (…). El amor por el pasado nada tiene que ver con una orientación política reaccionaria. La revolución, como cualquier actividad humana, toma todo su vigor de una tradición». Simone Weil, *Echar raíces.*

«Que los residuos de una revolución fracasada se tiren a la basura, no quiere decir sin embargo que esta haya sido olvidada. Algo de nosotros queda ahí, algo que no podemos eliminar tan fácilmente. El acontecimiento resulta indisociable de opciones a las cuales ha dado lugar». Michel de Certeau, *La toma de la palabra.*

«La revolución no tiene tiempo que perder, la revolución sigue avanzando hacia sus grandes metas aún por encima de las tumbas abiertas, por encima de las "victorias" y de las "derrotas". La primera tarea de los combatientes por el socialismo internacional es seguir con lucidez sus líneas de fuerza, sus caminos (…). La revolución, mañana ya "se elevará de nuevo con estruendo hacia lo alto" y proclamará, para terror vuestro, entre sonido de trompetas: ¡Fui, soy y seré!». Rosa Luxemburg, *El orden reina en Berlín.*

I

A veces se olvida que toda revolución tiene y cultiva una memoria. Más aún, que se suele integrar dentro de una tradición y se la invoca de diferentes maneras. Las revoluciones irrumpen, sacuden y transforman el presente, apuntan hacia el advenimiento de un nuevo futuro, pero también se vinculan y ligan de algún modo con un pasado que en no pocas ocasiones pasa a ser redefinido o cuya relación es repensada tanto a nivel teórico como práctico. Las revoluciones, en suma, se dan asimismo en, desde y con el pasado.

Por un lado, las revoluciones se cimientan sobre la memoria de las injusticias pasadas y no tan pasadas, sobre el recuerdo de los agravios y los crímenes padecidos, sobre la revancha y el castigo de las opresiones anteriores. La lucha en favor de la justicia y por un mundo mejor se nutre sin cesar del triste y ominoso recuerdo de su rostro contrario. De una memoria negada por la hegemónica y en muchos momentos cultivada en la

clandestinidad. En opinión de Walter Benjamin, por eso, se podría hablar de una suerte de acuerdo tácito entre las generaciones de los oprimidos, uno que reservaría a la del presente el papel de redimir a las anteriores.

Además, las revoluciones se apoyan asimismo en la tradición y en la memoria de la insurgencia, en las luchas previas que ha habido para desafiar esa situación de injusticia y con las cuales tejen lazos de continuidad, filiación o afinidad. Combatir en el presente es, desde esta perspectiva, mantener viva y prolongar la tradición de las luchas pasadas. Y, por cierto, la relevancia en muchos casos de la tradición oral será en estos casos crucial.

Más aún, las revoluciones han apelado al pasado de otro modo, inspirándose en tradiciones anteriores, tradiciones que además no siempre tenían su origen en el mismo entorno geográfico que las reivindicaba. De ahí que la Revolución rusa, pese a que también recordara como héroes nacionales anteriores a Stenka Razin o Pugachov o sublevaciones como la decembrista de 1825, quisiera dejarse iluminar por el fulgor que irradiaba de la Comuna de París e incluso de la Revolución francesa. Esta misma, y asimismo la americana, también reivindicaron a su manera, y pese a los casi dos mil años de distancia, el actualizado recuerdo de la antigua Roma como una guía para el presente y para el porvenir. Por supuesto, la rememoración de la antigua Grecia, fuese el antecedente ateniense o el espartano, no dejó de estar presente en ellas. Y no se debe olvidar que en la Revolución inglesa, como sucedió entre los Levellers, hallamos un buen número de referentes romanos. Las revoluciones, en conclusión, no han dejado de generar nuevas líneas de continuidad desde la discontinuidad, una compuesta por acontecimientos posiblemente remotos tanto en el tiempo como el espacio. De ahí que el pasado haya podido ser visto en no pocas ocasiones como una suerte de patrimonio tanto para el presente como para el futuro[1].

A su vez, las experiencias del pasado han servido como campos de pruebas o espacios de aprendizaje privilegiados a la hora de orientar la política y de pensar la revolución. La historia, como veremos, ha sido un fértil terreno de debate y de reflexión política. Trotsky lo explicó en sus *Lecciones de Octubre* (1924) con estas palabras:

> Sabemos con certeza que cualquier pueblo, cualquier clase y hasta cualquier partido aprende

> principalmente a través de su propia experiencia, pero esto no significa en modo alguno que la experiencia de los demás países, clases y partidos sea de poca monta. Sin el estudio de la gran Revolución francesa, de la Revolución de 1848 y de la Comuna de París, jamás hubiéramos llevado a cabo la Revolución de Octubre, aun mediando la experiencia de 1905. En efecto, acometimos 1905 apoyándonos en las enseñanzas de las revoluciones anteriores y continuando su línea histórica, y todo el periodo de reacción que le siguió se invirtió en el estudio de sus lecciones[2].

Este es solo un ejemplo entre muchos de cómo la experiencia de la que se nutre el aprendizaje político puede ser directa o vicaria, una sostenida asimismo sobre hechos no vividos y conocidos indirectamente, sobre la base de testimonios orales o escritos. A decir verdad, la tradición revolucionaria no solamente se alimenta del recuerdo de acontecimientos, movimientos o modelos políticos anteriores. Como se sabe, también se construye y reconstruye desde la obra teórica de diferentes autores, tales como Karl Marx, Mijaíl Bakunin, Piotr Kropotkin, Emma Goldman, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, Frantz Fanon, Angela Davis o Simone de Beauvoir, por citar únicamente algunos conocidos ejemplos. Si nos remontamos más atrás en el tiempo, deberíamos nombrar a muchos otros: desde Rousseau, Montesquieu y Locke hasta la lejana y legendaria figura de Licurgo, cuyo mitificado recuerdo estuvo muy presente en la Revolución francesa.

Con todo ello se revela que a menudo el acto de pensar, también cuando no se explicita, no es un pensar en solitario y de forma inmediata una cuestión en concreto sino un pensar-con y un pensar-desde; un pensar con y desde unos interlocutores, referentes o experiencias cuya mediación puede resultar de inestimable provecho para estimular, enriquecer y afinar las propias reflexiones; que sirve para pensar determinados temas desde unas referencias reales y asimismo para protegerse del exceso de abstracción y de desconexión con el mundo del que adolecen determinados acercamientos teóricos. Y esa referencia, por supuesto, puede ser tanto de carácter positivo como negativo, pues los contraejemplos son asimismo de una gran utilidad. De ahí que Friedrich Engels señalara que había compuesto *Los bakuninistas en acción* (1873), el cual trataba sobre el levantamiento de ese mismo año en España, con la nada ambigua meta de retratar «un ejemplo insuperable de cómo no debe hacerse una revolución»[3]. A su manera, el ideal ciceroniano de la *historia magistra vitae* ha estado muy presente en la

historia de las revoluciones. Y también en la historia de los pensadores que a su vez han influido en ellas[4].

Para este contexto quisiera recuperar el sentido original de la palabra *auctor,* la cual estaba emparentada con el verbo *augere*, que significaba «hacer crecer», «expandir», «promover» o «mejorar». Un *auctor* podía ser entendido como una figura de referencia donde apoyarse para escuchar sus enseñanzas y comprender mejor una cuestión determinada. Lejos de ser necesariamente vista como una voz de autoridad con la connotación negativa que suele rodear hoy en día a esta palabra, el *auctor* puede ser reconsiderado como un intermediario cuya voz, debido al reconocimiento que se le brindaba, merecía ser escuchada, pero no forzosamente tenía que ser obedecida ni sumisamente acatada. Esta voz podría ser mejor descrita como una fuente de inspiración e interpelación[5].

Eso explica que el mencionado Trotsky criticara el exceso de doctrinarismo y apuntara que era «menester no dirigir la política del proletariado según los esquemas escolásticos, sino siguiendo la corriente real de la lucha de clases»[6]. Desde un principio, uno de los grandes peligros de la tradición revolucionaria ha sido el de caer en lo que podemos llamar el tradicionalismo revolucionario. En opinión del revolucionario ruso, por eso, la política del presente debía estudiar las construcciones teóricas y los acontecimientos anteriores, pero sin olvidar la singularidad de un presente que no cesa de generar sus propios problemas y desafíos. Bajo esta perspectiva, y no importa ahora si Trotsky y sus seguidores fueron coherentes con este ideal, se provee de una dimensión prospectiva al pasado y convierte a este en un objeto histórico complejo. A menudo, también procede apuntarlo, en uno en exceso politizado y donde las interpretaciones históricas de las diferentes revoluciones incurren en un interesado presentismo. En tales casos, el recuerdo deviene más un mito que un reflejo auténtico de lo que aconteció. Como veremos, esta cuestión atraviesa de lleno la tradición revolucionaria y repetidamente nos devuelve a la disputa entre la historia y la memoria, así como a la del uso y la del abuso del pasado. Sin embargo, hay que tener asimismo en cuenta (y eso explica que en estas páginas nos interesemos más por la memoria que por la historia o, más bien, por la historia de esa memoria) que esos abusos o errores, a veces mitificaciones, a veces mistificaciones, también fueron influyentes de cara al futuro y, por así decir, no dejaron de generar historia.

Rosa Luxemburg fue plenamente consciente de los peligros de la memoria. En *La crisis de la socialdemocracia* (1916), no casualmente escrito durante la Primera Guerra Mundial y tras su decepción por la actitud del Partido Socialdemócrata Alemán, apuntó que

> el proletariado moderno saca otras conclusiones de las pruebas históricas. Sus errores son tan gigantescos como sus tareas. No tiene un esquema predeterminado y válido para siempre, ni un jefe infalible que le muestre la senda por la que ha de marchar. La experiencia histórica es su único maestro, el camino de espinas hacia su propia liberación no solo está empedrado de padecimientos ingentes, sino también de innumerables errores. La meta de su viaje, su liberación, depende de que el proletariado sepa aprender de sus propios errores. La autocrítica más despiadada, cruel y que llegue al fondo de las cosas, es el aire y la luz vital del movimiento proletario[7].

Por otro lado, muchos otros de los referentes invocados en la tradición revolucionaria no lo fueron sola o fundamentalmente en tanto que pensadores o teóricos. En muchas ocasiones, su reputación y su ascendencia se debieron más a una inspiradora ejemplaridad donde lo que se ponía en el centro era más bien su actitud y las respuestas que dieron en vida y materializaron en sus acciones personales. Lo discursivo y lo teórico persiste aquí de algún modo, pero deviene más sutil, en especial si este *ethos* no se acompaña de unas reflexiones que lo respalden, y se alimenta un espíritu de admiración o emulación. Pensemos en personajes históricos tan diferentes entre sí como Giuseppe Garibaldi, Louise Michel, Buenaventura Durruti, Mahatma Gandhi, Rosa Parks, Martin Luther King o el Che Guevara. De otros, como Lenin, Mao o incluso Simón Bolívar, se podría decir que han sido en algún momento referentes tanto por sus acciones como por sus escritos. Y, por qué no decirlo, no se deben olvidar figuras más propias de la religión, pero no por ello ajenas a la tradición revolucionaria, como el mismo Jesús. En la Revolución francesa, incluso, se llegó apelar de forma genérica al ejemplo de «los romanos» o de Esparta.

La importancia práctica y/o revolucionaria de estos referentes conecta con el *ethos* de la ejemplaridad. Todavía poco estudiado filosóficamente y apenas iniciado por pensadores como Javier Gomá, sobre todo en su libro *Imitación y experiencia*, no por ello ha dejado de irradiar este *ethos* una influencia efectiva en la vida cotidiana de las personas. Aún en el siglo XVIII Edmund Burke señaló que el ejemplo era el único argumento efectivo en la vida civil[8], mientras que Lord Bolingbroke, en sus *Letters*

on the Study and Use of History (1742), sostuvo que la historia es la filosofía enseñada desde el ejemplo[9]. La crítica a la luego llamada falacia naturalista, desarrollada en esa misma centuria por David Hume, condujo al progresivo desprecio de esta perspectiva ética en el campo de la filosofía, pero no por ello desapareció su importancia en la vida real e incluso, y no siempre de manera explícita, en la filosofía. Una muestra reciente es la obra *Insumisos* (2015) de Tzvetan Todorov, donde este reúne a varios personajes históricos cuyo denominador común fue su resistencia a la coacción y la violencia. En su libro sostiene la convicción, en sintonía con el sentido que le doy al *auctor,* de que «no podemos aplicar automáticamente una lección del pasado a las luchas presentes, pero la confrontación con el pasado fortalece la reflexión sobre el presente»[10].

El problema radica en que esta perspectiva ética ha sido con frecuencia desatendida en el pensamiento de izquierdas, y eso pese a que también ha estado plenamente presente entre los revolucionarios, en especial entre los anarquistas. Algunos como Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Carlo Caffiero o Ricardo Mella subrayaron explícitamente su importancia para el triunfo de la revolución. En opinión del anarquista español, «el ejemplo es más poderoso que la preceptiva. Siempre los hechos son más contundentes que las predicaciones, más eficaces que las palabras»[11]. Para los anarquistas italianos citados, además, se trataba de una forma de actuación más honesta, que a ojos de la gente no se quedaba en el terreno de las meras palabras. La revolución no solo se debía defender con discursos y parlamentos, sino que debía ser integrada y encarnada en la vida de uno mismo. Por decirlo en unos términos empleados por Michel Foucault en *El coraje de la verdad,* lo que se ponía en juego se aproximaría más a una tradicionalidad de la existencia que a una de la doctrina.

La cuestión de la ejemplaridad entroncaba con la idea inicial de la llamada «propaganda por los hechos», luego desacreditada al ser asociada al terrorismo, por la que se defendía que las acciones tenían un mayor impacto en las personas que las meras ideas. Con ello se declaraba no solo la inescindibilidad de la teoría y la praxis sino asimismo la prioridad de la segunda sobre la primera. En un sentido semejante, Bakunin ya había apuntado que

> ahora debemos embarcarnos todos juntos en el océano revolucionario y desde aquí en adelante

> debemos propagar nuestros principios, no ya con palabras, *sino con hechos, porque esa es la más popular, la más potente y la más irresistible de las propagandas.* Callemos algunas veces nuestros principios cuando la política, es decir, nuestra impotencia momentánea ante una gran potencia contraria, lo exija; *pero seamos siempre despiadadamente consecuentes en los hechos.* La salvación de la revolución está en eso[12].

A nivel práctico, de hecho, las mismas revoluciones también se presentaron de algún modo como modelos a seguir y apelaron no solo a discursos, ideas o teorías políticas sino también a precedentes históricos que fueron reivindicados por su carácter ejemplar. En parte, se podrían explicar las numerosas alusiones e invocaciones de la Revolución francesa a la Antigüedad (y no solamente a los pensadores ilustrados) por el hecho de haber sido experiencias reales de gobierno que merecían ser rescatadas en el presente. Más tarde, Marx consideró que lo más revolucionario de la Comuna de París era su «propia existencia», mientras que el *communard* Arthur Arnould escribió sobre el episodio de 1871 que «París y los grandes centros marchan hasta el fin de su pensamiento, avanzan sin obstáculos por la vía del progreso, expandiendo sus rayos a su alrededor y convirtiendo por la mejor de las predicaciones: el ejemplo»[13]. La Comuna habría superado la Revolución francesa porque, mientras la segunda se habría quedado en la teoría, la primera habría logrado materializarse en la práctica.

La ejemplaridad en los hechos, y no solamente las ideas enarboladas, era un elemento clave desde donde impulsar y extender el contagio del impulso revolucionario por otras ciudades, regiones e incluso países, razón por la que no pocos historiadores han sostenido que no deben ser estudiadas en una clave nacional sino transnacional. Y cada vez más con una vocación menos eurocéntrica. Además, frente a las formulaciones abstractas, estos ejemplos también infundían una sensación o aura de realidad, la de que lo reivindicado es y ha sido posible, ha sido y sigue siendo admirable, por no hablar de los diversos y muy importantes vínculos afectivos que se generan con los correspondientes referentes concretos.

Al mismo tiempo, con ello se evidenciaba que la tradición revolucionaria no debe ser imaginada como un *continuum* que va transitando una por una a través de las diferentes etapas del pasado, sino sobre todo como un compuesto lleno de saltos y también olvidos; uno formado por una serie de memorables episodios distintos, posiblemente muy alejados entre sí tanto en el tiempo como en el espacio, cuya filiación es reivindicada y construida

desde el presente. Como advirtió Walter Benjamin, y frente a la imagen clásica que se hace de ella, el *discontinuum* sería precisamente el basamento de la genuina tradición[14].

Una buena muestra, una en la que se anudan pasado, presente y futuro, fue la famosa sentencia de Saint-Just de que «el mundo está vacío desde los romanos, pero su recuerdo todavía lo llena y profetiza su libertad»[15]. A su manera recogió el testigo el político e historiador Pierre Lanfrey, quien en su *Ensayo sobre la Revolución francesa* (1857) apuntó que «el mundo parece vacío desde la revolución», mientras añadía que cuanto más nos alejamos de ella en el tiempo, más grande se hace[16]. Desde una perspectiva distinta, Pierre-Joseph Proudhon contestó a las acusaciones de los conservadores, quienes censuraban a los revolucionarios por querer arramblar con todo, y precisó que en verdad en la revolución se entremezclaban el progreso y la conservación de tal modo que no había varias revoluciones en la historia, sino solamente una. Desde este prisma, la historia de las revoluciones no era tanto la de una sucesión de interrupciones en el tiempo sino la de un hilo a su manera continuado en el cual la ruptura se combinaba con la preservación. Por decirlo con sus palabras,

> las revoluciones son las sucesivas manifestaciones de la JUSTICIA en la humanidad. Por eso toda revolución tiene su punto de partida en una revolución anterior. Por lo tanto, quien dice revolución dice necesariamente *progreso* y por lo mismo dice *conservación*. De ahí se sigue que la revolución está en permanencia en la historia, y que en sentido estricto no ha habido varias revoluciones: solo ha habido una, la misma y perpetua revolución[17].

Así pues, la tradición de la revolución no implicaba necesariamente el rechazo de toda actitud conservadora. Al revés, podía suponer una manera distinta de pensarla y articularla. Desencadenar la revolución sería desde esta óptica una manera de hacer revivir una pasión revolucionaria del pasado y, con ello, se continuaba y justamente conservaba ese impulso de transformación. De ahí que las apelaciones a los referentes revolucionarios se viesen a menudo acompañadas de la necesidad de superarlos e ir más allá de ellos. Todavía un siglo más tarde de Proudhon, y en un apunte extrapolable a otros episodios análogos, el historiador libertario Daniel Guérin escribió acerca de la Revolución francesa:

> Cuando la Revolución se batió en retirada, este retroceso, por catastrófico que parezca, fue

> solo provisional. La sociedad nunca se repliega hasta su punto de partida. El viejo topo continúa excavando. La Revolución reemprende un día su marcha hacia adelante, y sobrepasa el punto desde el que se había iniciado su retroceso[18].

Para concluir, hay que tener en cuenta que la tradición no solo estaba compuesta de «tiempos», sino también de «espacios», aunque no pocas veces ambos se entrelazaban. Por eso, además de cronológicamente, su historia debe ser interrogada desde una perspectiva espacial o geográfica. Un buen ejemplo es el de las entremezcladas memorias de los Montes Sacro y Aventino. El primero ya fue un lugar legendario en la Antigüedad donde se habría dado la primera *Secessio plebis* en los albores de la República romana y habría sido más adelante la inspiración de las secesiones del 449 y del 294 a. C., pero también de la fallida del 121 a.C. concluida con el trágico asesinato de Cayo Graco. No debe extrañar que más adelante se convirtiera en un «lugar de la memoria» que traspasó las fronteras temporales de la época romana y que posteriormente, ya en la Edad Media, fuese el espacio al cual habría apelado Cola di Rienzo a mediados del siglo XIV para su levantamiento contra la aristocracia romana. Cuatro siglos y medio después habría conectado con el también legendario *Juramento del Monte Sacro* (1805) de Simón Bolívar, quien se refirió incluso a ese paraje como «tierra santa» y habría mostrado así una dimensión transnacional. Todavía en 1924 el diputado socialista italiano Giacomo Matteotti promovió de nuevo junto a más de 100 diputados una simbólica y fallida *Secessio plebis* en clave parlamentaria contra el fascismo de Mussolini que poco después le costó la vida[19].

Lo interesante es que la memoria de la secesión del Aventino no se quedó restringida al espacio físico romano y se desplazó geográficamente. Por ejemplo, y en una coyuntura histórica en la que las analogías con ese pasado eran más que comprensibles, su recuerdo revivió durante la Comuna de París, cuando la colina de Montmartre fue bautizada en aquellas fechas con el nombre de «el Monte Aventino de la revolución». Antes, estos hechos ya habían sido recordados durante la Revolución francesa. Por ejemplo, Babeuf los evocó en su Manifiesto de los plebeyos, quien asimismo conectó el Monte Sacro con un Éxodo bíblico que releía el Monte Sinaí en una clave plebeya[20]. Así se testimoniaba cómo la cuestión temporal y la espacial se podían entrecruzar y retroalimentar de diversas maneras.

II

Regresemos al principio. Decíamos que ha habido tanta fijación por el presente y futuro de la revolución que a menudo se han olvidado los diferentes rostros y la importancia de este componente retrospectivo. A decir verdad, se trata de una reacción lógica. Habitualmente se ha relacionado la tradición con movimientos nacionalistas, conservadores y también con fascistas, como si fuera un patrimonio exclusivamente suyo. Eso puede ayudar a explicar que la izquierda haya sido reacia a reivindicar la tradición, como si no pudiera ser pensada o articulada de otra manera, como si solo pudiera ser un patrimonio de la derecha. Y eso sorprende porque en las últimas décadas ha habido una creciente revalorización política de la memoria desde la misma izquierda que bien podría ser entendida como una especie de *contratradición*, que en no pocos aspectos sirve para repensar productivamente la tradición.

No se trata de nada nuevo. Desde hace al menos dos siglos, la revolución ha preferido ser más reivindicada (al mismo tiempo que condenada y vituperada por sus enemigos) por su carácter transformador o rupturista: por ser un acontecimiento que quiebra radicalmente con lo anterior, donde la atención prestada a la novedad y la discontinuidad ha ensombrecido los menos atractivos y menos llamativos momentos de continuidad. En cambio, cuando se habla en términos de «revolución conservadora», este costado se remarca con el fin de presentarla como una pseudorrevolución o contrarrevolución. La continuidad aparece entonces como un rasgo que hace palidecer el fenómeno revolucionario e incluso como un baldón o una mancha. Una revolución auténtica, se afirma o desliza *sotto voce*, se definiría por lo contrario. De ahí que se haya tendido a considerar que la tradición y lo tradicional fueran ajenos a ella y, de paso, que este fenómeno, la tradición revolucionaria, no fuera más que una *contradictio in adjecto*[21].

Este ensayo tiene la intención de reintroducir la cuestión de la tradición y la revolución, una cuestión que, aunque poco tematizada a nivel explícito, no deja de estar vivamente presente tanto en las distintas revoluciones como en no pocos de los autores que la han pensado. Entre estos, cabe destacar las reflexiones aportadas por Walter Benjamin y Hannah Arendt, pero también las de Ernst Bloch, Françoise Collin, Henri Lefebvre o, más

recientemente, Enzo Traverso, François Hartog y Michael Löwy. Ellos y ellas serán los principales interlocutores de esta obra, tanto a nivel explícito como implícito. Por otro lado, tampoco es fácil hallar entre los historiadores estudios dedicados a diseccionar la tradición revolucionaria. Por el momento, todavía falta una monografía de referencia que aborde este tema de forma general. A una escala más específica podemos hallar más ejemplos, como los que se citan a lo largo de este libro, pero a día de hoy sigue siendo un tema insuficientemente tratado. De ahí que esta obra, de carácter más bien introductorio, transversal y panorámico, sea prácticamente una primera aproximación que se construye sobre retazos dispersos a lo largo del tiempo.

En muchos de los análisis de las revoluciones, de hecho, el pasado se asoma ante todo bajo la forma de causas. Es decir, es invocado más bien desde aquello que ha generado y aparece, por tanto, como algo en cierto sentido muerto y no presente. En esta obra se quiere destacar una dimensión distinta. No tanto un «pasado pasado» como un «pasado presente». Esto es, la pervivencia y presencia del pasado en el presente de las revoluciones; cómo la (disputada) memoria de ese pasado ha tenido una gran relevancia para los actores y espectadores de la revolución; cómo la tradición aparece como una especie de prolongada causa viva, un vehículo de inspiración, emulación, movilización y legitimación; o también de temor, debate y controversia. Para ello, lo que importa es cómo ese pasado fue recordado de forma diferente, en ocasiones por los mismos actores según variaba el contexto, y por ello cómo fue usado de manera alternativa en respuesta a los requerimientos de cada presente.

Además, lo que proporciona esta memoria es la capacidad de ir más allá del pasado inmediato para apoyarse en contextos posiblemente lejanos (tanto cronológica como geográficamente) desde donde incidir en el presente. En otras palabras, así logra dar una suerte de efectividad e incluso causalidad póstuma a episodios o reflexiones que pudieron tener su origen mucho tiempo atrás y con ello certifica que, potencialmente, ningún pasado está definitivamente muerto para la historia. De hecho, en un campo como la memoria no es una contradicción que lo más lejano a nivel temporal pueda ser más cercano e importante, más vivo y asimismo presente. De ahí que, por la relevancia de la cultura clásica en su momento y el potencial de futuro que podía abrir, los revolucionarios franceses o americanos del siglo

XVIII pudieran apelar sin cesar a un pasado de más de dos milenios de distancia.

Así pues, una historia de la memoria, en este caso de la revolución, proporciona la historia de esos pasados recuperados y revividos por personas que se han negado a dejarlos fenecer del todo y a que quedasen reducidos al mero estatuto de pasado. Por ello, el objeto de esta obra es aportar un estudio propedéutico, tentativo y forzosamente incompleto de lo que podríamos denominar la pragmática de la tradición revolucionaria. Lo que importa no es tanto cómo fue ese pasado realmente sino cómo fue usado o tratado por los diferentes presentes. Para ello conviene no olvidar que esta tradición no solo debe ser entendida, y quizá tampoco principalmente, desde una perspectiva discursiva o ideológica, pues se cultiva, conmemora y pervive en una multitud de campos distintos (entre otros, composiciones musicales, relatos, rituales, imágenes, insignias, monedas, billetes, sellos, prendas de vestir, banderas, eslóganes, monumentos, lugares de la memoria, conmemoraciones e incluso pintadas en las paredes) que aportan un imaginario o universo simbólico alternativo. Es decir, la tradición revolucionaria puede ser sucintamente retratada como un compendio que aúna tradiciones discursivas, tradiciones estéticas o también tradiciones prácticas e incluso organizativas.

Ahora bien, no por ello se quiere incurrir en este libro en un error contrario al denunciado: algo así como sobredimensionar el elemento conservador ni inferir que toda revolución, en el fondo, es algo así como conservadora o continuista. Para empezar, porque continuidad y continuismo no son lo mismo. Para seguir, porque las rupturas también se dan en el campo de la tradición, la cual no es siempre tan estable y permanente como pretende hacer ver. En fin, porque la revolución es el acontecimiento anómalo por antonomasia, uno que en cada caso se manifiesta de una manera sensiblemente diferente. Por eso, aquí haremos hincapié en la singularidad de cada uno de los ejemplos citados y en que no se debe perseguir vanamente la pretensión de establecer unos patrones comunes a todos ellos. Entre otras cosas, porque lo que se ha entendido por tradición, o la relación de cada época con esta, ha ido variando sin cesar.

La hipótesis planteada en estas páginas es que toda revolución está atravesada de múltiples maneras por una rica y profunda relación con el pasado. Más aún, que de algún modo el presente revolucionario se

manifiesta como un tiempo incompleto y en cierto sentido indigente, uno no del todo autosuficiente ni autosubsistente que requiere la presencia de otros momentos y referencias anteriores (y desde luego también ulteriores, aunque en estos la huella del pasado no desaparece). Si bien es indudable que la revolución suele desafiar a la tradición y presentarse como lo contrario o enemigo de lo tradicional, eso no implica que lo revolucionario se dé de manera simultánea en todos los aspectos de la vida y de la sociedad. Además, que la revolución se caracterice por su rupturismo no es incompatible con que pueda encuadrarse en una tradición alternativa, en ese fenómeno en buena medida paradójico que es la tradición revolucionaria[22]. Quizá por eso a menudo se ha preferido recurrir a otros términos como «descendencia», «herencia» o «filiación». La cuestión reside en que con frecuencia, por no decir siempre, la repulsa o condena a la tradición enarbolada desde la revolución ha sido más contra una tradición específica, o algunos de sus rasgos más detestados, que contra la misma tradición en sí, de modo que la hasta ese momento hegemónica pasa a ser reemplazada por otra diferente que legitima y respalda el nuevo orden. En estos casos se observa que en paralelo a las luchas por el poder se desarrollan otras en el campo de la memoria y la tradición. En otros casos, como veremos, la situación devino más compleja e interesante, pues la relación con la tradición pervivió a cambio de replantearse, transformarse o reinventarse en términos prácticos.

¿Qué ocurre con la tradición en el seno de las revoluciones o los movimientos revolucionarios? ¿Cómo se engarzan ambos sin que los segundos vean laminados su componente novedoso o disruptivo? ¿Y ciertamente se pueden combinar ambos de tal modo? ¿O más bien se produce un conflicto, a menudo no en el mejor sentido de la palabra, entre la revolución y la tradición, o tradiciones, en que se inscribe?

Esas son preguntas que recorreremos en este texto. Lo que quiero resaltar en primer lugar es que la tradición revolucionaria es desde un principio una cuestión problemática. En rigor, no tanto una contradicción como un oxímoron, una expresión paradójica en la que una palabra parece negar la otra. Ahora bien, que sea problemática no significa que sea menos real ni menos viva. Al revés, eso debería haber motivado una mayor atención que a su vez ayudaría a comprender el siempre extraño fenómeno revolucionario.

Por otro lado, que esta expresión sea problemática significa que los dos

términos que la componen, la tradición y la revolución, se relacionan pero no de una manera sencilla, tampoco una pacífica y armoniosa, sino una tensa, conflictiva y seguramente nunca resoluble del todo. Además, no se trata de un problema meramente teórico o filosófico sino uno de carácter práctico que ha afectado al meollo de las revoluciones. Recordemos la controvertida recuperación del Comité de Salud Pública, como una herencia envenenada de la Revolución francesa, por la Comuna de París. El pintor y activista revolucionario Gustave Courbet ya fue consciente de ello en su momento y advirtió que con esta decisión se retrocedía del año 1871 a 1793[23]. Por su parte, el historiador coetáneo Edgar Quinet ya había denunciado el Terror jacobino y lo consideraba un remanente del despotismo pasado contra el cual decía luchar. «Por medio del Terror, escribió, los hombres nuevos vuelven a ser súbitamente, sin saberlo, hombres antiguos»[24]. El caso es que esto no solo no evitó el fracaso de ambas revoluciones, también condujo a su desprestigio y desautorización a ojos de mucha gente; y con ello no solo se comprometió el presente sino también la memoria para un futuro mejor. No por casualidad, y pese a que la menos conocida represión británica contra el alzamiento irlandés de 1798 no fue mucho menos cruenta, la cuestión del Terror ha estado siempre en el centro del debate de cómo valorar y recibir el legado de la Revolución francesa[25].

Por añadidura, hay que tener en cuenta que no solo el presente revolucionario se apoya con frecuencia en el pasado para buscar una fuente de legitimidad o movilización. Además, y aunque ambos elementos van de la mano, puede servir como un espacio de deslegitimación o desacreditación del enemigo. Del mismo modo que el poder vigente se apoya en una narración del pasado que autoriza sus medidas y lo legitima, desde el otro costado se promueve un relato alternativo de la historia que sirva para desprestigiarlo y justificar así su oposición y derrocamiento. Se cultiva de esta manera lo que llamamos una «tradición negativa», una narración que impugna y desautoriza el relato y la memoria de la tradición dominante, una que presenta esta como una ficción o engaño que oculta un reverso plagado de decepciones, crímenes e injusticias. Aquí no importa tanto la tradición que se defiende y en la que uno se adscribe como aquella que se desafía y cuestiona, una versión de la historia que además puede ser compartida por movimientos políticos muy diferentes y con los que sobre

todo tiene en común el enemigo al cual se enfrentan. No se debe olvidar, y de ahí la importancia fáctica de esta tradición negativa, que con frecuencia el mayor elemento de cohesión y consenso ha venido dado desde fuera y no desde dentro.

De todo ello se concluye que el presente no es un tiempo completamente huérfano de pasado. También el revolucionario se apoya de múltiples maneras en el pasado con el fin de labrar un nuevo futuro, evidenciando el entrelazamiento que *de facto* se anuda y reanuda sin cesar entre los tres tiempos. Y eso es posible porque las revoluciones también tienen y cultivan una memoria, una que entronca con lo ya sucedido y asimismo con el porvenir. Incluso con eso que podríamos llamar un *contrafuturo*, el cual se contrapone al futuro hacia el cual propende el presente en el caso de que no se intervenga políticamente para salvarlo de su deriva. Ahora bien, otra cosa es qué pasado, o mejor qué pasados, aparecen en escena en cada momento y desde dónde y cómo se los reivindica. O también qué rol ejerce la tradición a nivel práctico, pues este no siempre es positivo. Por un lado, los contenidos de la propia tradición revolucionaria, si se toman literalmente o desde una actitud pasadista, pueden entorpecer la relación con los desafíos del presente: de ahí que una de las misiones de las revoluciones sea replantearse qué relación tener con la tradición y, no menos importante, con qué tradiciones quiere tener relación. Por el otro lado, no hay que olvidar que no pocas revoluciones temen ser demasiado «revolucionarias» y que, sea desde un principio o más adelante, acaban por asumir parte de la tradición contraria. Sin ir más lejos, recordemos cómo los derechos de las mujeres han sido sistemáticamente postergados, desdeñados o ninguneados en la mayoría de las revoluciones pasadas y cómo la cuestión del género ha sido a menudo entendida más en términos de continuidad que de discontinuidad respecto al régimen contra el cual se combatía.

En la Revolución francesa, por ejemplo, fueron los jacobinos, y no una facción moderada, quienes clausuraron los clubes de mujeres para expulsarlas de la política. El texto del diputado Jean-Pierre-André Amar para defender ese cierre resulta muy ilustrativo para entender desde dónde se justificó esa postura:

> ¿Deben reunirse las mujeres en asociaciones políticas? (…) ¿Pueden las mujeres dedicarse a funciones tan útiles como áridas? Por supuesto, no, porque se verían en la obligación de descuidar quehaceres más importantes a los que la Naturaleza las ha destinado. Las funciones

> privadas a las cuales están abocadas las mujeres, por propia naturaleza, hacen parte del orden general de la sociedad; ese orden social es consecuencia de la diferencia existente entre el hombre y la mujer. Cada sexo está llamado a desempeñar una función que le es propia; su acción queda circunscrita en ese círculo cuyos límites no puede franquear, pues la Naturaleza, que ha impuesto esas limitaciones al hombre, manda de manera soberana y no acepta ley alguna[26].

De nuevo, la naturaleza fue invocada como una supuesta fuente de autoridad desde la que justificar una desigualdad social y así confinar a las mujeres en el terreno de lo privado y del hogar. Una vez más, y aunque justificada a su vez desde referentes revolucionarios como Rousseau, la tradición que en la retórica habitual tanto se criticaba y combatía, servía en este contexto como el marco desde donde apartar de las mujeres de la política. Que esta contradicción no pasó inadvertida en su momento entre las mujeres se evidencia porque ya entre las peticiones enviadas a la Asamblea de 1789 se encontraban algunas, refiriéndose a los hombres, como la siguiente:

> Habéis destruido todos los prejuicios del pasado, pero permitís que permanezca el más antiguo y omnipresente, aquel que excluye de los oficios, posiciones y honores, y, sobre todo, del derecho de sentarse entre vosotros a la mitad de los habitantes del reino[27].

¿Cuán revolucionaria podía ser una revolución que excluía a la mitad o más de la población? ¿Y puede una revolución ser reivindicada por aquellas personas, en el caso de la Revolución francesa no solo las mujeres sino también los esclavos de las colonias, a quienes ha excluido o despreciado? ¿Cuál es la relación que establecemos, o podemos establecer, con el pasado y con la tradición? ¿Y se debe o puede extraer algún tipo de prescripción al respecto?

---

[1] Un buen ejemplo de esto es el del anarquista Piotr Kropotkin, quien en la obra que dedicó a estudiar la Revolución francesa escribió: «Lo positivo y cierto es que, sea cual fuere la nación que entre hoy en la vía de las revoluciones, heredará lo que nuestros abuelos hicieron en Francia. La sangre que derramaron, la derramaron por la humanidad. Las penalidades que sufrieron, las dedicaron a la humanidad entera. Sus luchas, sus ideas, sus controversias constituyen el patrimonio de la humanidad. Todo esto ha producido sus frutos y producirá otros aún más bellos, abriendo a la humanidad amplios horizontes con las palabras “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, brillando como un faro hacia el cual nos dirigimos»; P. Kropotkin, *La Gran Revolución francesa (1789-1793)* [1909], Buenos Aires, Libros de Anarres, 2015, p. 412.

[2] Trotsky, *Lecciones de Octubre* [1924], Barcelona, Ediciones Rojas, 1977, p. 4. Acto seguido,

añadió: «Hay que poner en el orden del día, en el partido y en toda la Internacional, el estudio de la Revolución de Octubre. Es preciso que todo nuestro partido, y en particular las juventudes, estudien minuciosamente tal experiencia, que ha corroborado de manera incontestable nuestro pasado y abierto un espacioso horizonte al porvenir». Más tarde, en plena crisis de imagen de la herencia de Octubre en la Unión Soviética con motivo de las conocidas purgas de Stalin, Victor Serge escribió que «el estudio de la historia de la Revolución rusa, animada con espíritu crítico y voluntad de despejar con valentía para el socialismo las enseñanzas, cualesquiera que estas puedan ser, será en el próximo cuarto de siglo una de las condiciones esenciales de la recuperación del movimiento obrero» (V. Serge, «Les écrits et les faits», *La révolution proletarienne,* 10 de noviembre de 1937, p. 15). En esta misma línea, en ocasión del centenario de la Revolución de 1917, el historiador Neil Faulkner ha reivindicado todavía el legado de ese acontecimiento y ha escrito al final de su monografía que «la Revolución rusa de 1917 nos ofrece un gran número de lecciones para enfrentarnos al mundo actual, abrumado por la crisis y generador de situaciones de explotación, opresión y violencia. Los bolcheviques tienen mucho que enseñarnos» (N. Faulkner, *La Revolución rusa: una historia del pueblo,* Barcelona, Pasado y Presente, 2017, p. 247).

[3] F. Engels, *Los bakuninistas en acción* [1873], Moscú, Editorial Progreso, 1966, p. 22.

[4] Al respecto, por ejemplo, se pueden recordar las famosas frases que Rousseau escribió en sus *Confesiones:* «Ocupado constantemente con Roma y Atenas, viviendo por así decir con sus grandes hombres, habiendo nacido yo mismo ciudadano de una república e hijo de un padre cuya pasión dominante era el amor a la patria, me entusiasmaba con este amor a ejemplo suyo; me creía un griego o un romano; me convertía en el personaje cuya vida estaba leyendo, y el relato de los gestos de firmeza y de intrepidez que me habían impresionado daba fuerza a mi voz y centelleo a mi palabra»; J.-J. Rousseau, *Las confesiones* [1782], vol. 1, Barcelona, Orbis, 1991, p. 31. A lo largo de su obra hay otros textos semejantes. Para una introducción a este tema, véase *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité* (1974) de Denise Leduc-Fayette.

[5] Esta concepción del *auctor* la he desarrollado con mayor detalle en el artículo «La muerte del destinatario. Una reconsideración política del concepto de autor», *Escritura e imagen* 14 (2018), pp. 197-211.

[6] Trotsky, *Lecciones de Octubre* [1924], cit., p. 16.

[7] R. Luxemburg, *La crisis de la socialdemocracia* [1916], Madrid, Fundación Federico Engels, 2006, p. 9.

[8] Citado por J. Gomá, *Ejemplaridad pública,* Madrid, Taurus, 2009, p. 341 ss.

[9] Lord Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History* [1742], Londres, Millar, 1752, p. 14. El origen de la frase, señala, se hallaría quizá en el historiador clásico Dionisio de Halicarnasso.

[10] T. Todorov, *Insumisos* [2015], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, p. 15.

[11] R. Mella, *Ideario* [1926], Toulouse, CNT, 1975, pp. 179-180.

[12] M. Bakunin, *Obras Completas,* vol. 1, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1977, p. 121. Sobre su figura escribió Kropotkin en sus memorias: «El nombre de "Mijaíl", aunque sonaba con frecuencia en las conversaciones, no era como el de un jefe ausente, cuyas opiniones se consideraban como leyes, sino como el de un amigo personal, de quien todos hablaban con amor, en un espíritu de compañerismo. Lo que más llamó mi atención, fue que la influencia de Bakunin se hacía mucho menos sentir como la de una autoridad intelectual, que como la de una personalidad moral (…). La colosal figura del revolucionario, que lo había dado todo por el triunfo de la revolución, viviendo solo para ella y tomando de su concepción el modo más elevado y puro de apreciar la vida, continuaba inspirándolos» (P. Kropotkin, *Memorias de un revolucionario,* Buenos Aires, Maucci hermanos e hijos, *ca.* 1910, p. 181). Por su parte, sobre la propaganda de los hechos el anarquista pacifista Gustav Landauer escribirá todavía en 1895: «Esto es la propaganda de los hechos tal y como yo la entiendo; todo lo otro es pasión, desesperación o una gran sinrazón. No se trata de matar seres

humanos, sino, al contrario, del renacimiento del espíritu humano, de la regeneración de la voluntad humana y de la energía productiva de las grandes comunidades»; G. Landauer, «Der anarchismus in Deutschland», *Die Zukunft* 10, 5 de enero de 1895.

[13] A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la commune de Paris,* vol. 3, Bruselas, Librería socialista de Henri Kistemaeckers, 1878, p. 155.

[14] W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia,* Santiago de Chile, LOM ediciones, 2009, p. 71.

[15] Saint-Just, *Discursos. Dialéctica de la Ilustración,* Barcelona, Taber, 1970, p. 236.

[16] P. Lanfrey, *Essai sur la révolution française,* París, Chamerot, 1858, p. 2.

[17] P. J. Proudhon, *Œuvres complètes de P.-J Proudhon. Tome XVII – Mélanges. Articles de journaux. 1848-1852,* vol. 1, París, A. Lacroix y Verboeckhoven, 1868, p. 143. Más adelante destacó que en un principio la revolución había sido religiosa con el cristianismo, luego filosófica con la Ilustración, luego política con la Revolución francesa y finalmente debía ser económica.

[18] D. Guérin, *La Revolución francesa y nosotros* [1976], Madrid, Editorial Villalar, 1977, p. 25.

[19] Para la memoria de la *Secessio plebis,* véase L. M. Mignone, «Remembering a Geography of Resistance: Plebeian Secessions, Then and Now», en K. Galinsky (ed.), *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014, pp. 137-150.

[20] F. N. Babeuf, *Realismo y utopía en la Revolución francesa*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 139.

[21] En otras ocasiones simplemente se cita de manera recortada, y con sus diferentes versiones o distorsiones, las famosas palabras de Jean Jaurès de 1910 de que «la tradición es tomar la llama y no guardar las cenizas», cuando el menos conocido pasaje entero, una respuesta a la retórica pasadista del nacionalista Maurice Barrès, resulta más prolijo e interesante. «Nosotros también, señores, tenemos el culto al pasado. Pero la verdadera manera de honrarlo o respetarlo no es volverse hacia los siglos extintos para contemplar una larga cadena de fantasmas: la verdadera manera de respetarlo es continuar, hacia el futuro, la obra de las fuerzas vivas que trabajaron en el pasado (…). Quienes lucharon en los siglos pasados, sin importar su partido, religión o doctrina, y solo porque eran hombres que pensaban, deseaban, sufrían y buscaban una salida, todos ellos, incluso quienes en las batallas de la época podían parecer conservadores, todos ellos fueron, por la potencia invencible de la vida, fuerzas de movimiento, impulso y transformación, y somos nosotros quienes recogemos estos temblores, estas sacudidas y movimientos; somos nosotros quienes somos fieles a toda esta acción del pasado, como es yendo hacia el mar que el río es fiel a su manantial (…). Señores, sí, nosotros también tenemos un culto al pasado. No es en vano que todos los hogares *(foyers)* de las generaciones humanas hayan ardido y resplandecido; pero somos nosotros, porque avanzamos y luchamos por un nuevo ideal, los verdaderos herederos del hogar de los antepasados; nosotros hemos tomado la llama de ellos, vosotros habéis guardado solo las cenizas»; J. Jaurès, «Pour la Laïque», en *Ainsi nous parle Jean Jaurès*, París, Fayard Pluriel-Fondation Jean Jaurès, 2014, p. 215.

[22] Véase por ejemplo lo que escribe Kropotkin en la obra que compuso para explicar la Revolución francesa, y explorar a su vez la genealogía del anarquismo: «Ya hemos visto cómo la Idea comunista durante toda la Gran Revolución trabajó para salir a la luz, y también cómo, después de la caída de los girondinos, se hicieron muchos ensayos, algunos de ellos grandiosos, en esa dirección. El fourierismo desciende en línea recta de L'Ange, por una parte, y por otra de Chalier; Babeuf es hijo directo de las ideas que apasionaron a las masas populares en 1793. Babeuf, Buonarroti y Sylvain Maréchal no hicieron más que sintetizarlas algo o solamente exponerlas en forma literaria. Pero las sociedades secretas de Babeuf y de Buonarroti son el origen de las sociedades secretas de los "comunistas materialistas", en las que Blanqui y Barbès conspiraron bajo la monarquía burguesa de Luis Felipe. Después surgió La Internacional por filiación directa»; P. Kropotkin, *La Gran Revolución francesa (1789-1793),* cit., pp. 410-411. Más tarde escribió en *La ciencia moderna y la anarquía:* «A través de toda la historia de nuestra civilización se han enfrentado

dos tradiciones opuestas, dos tendencias: la romana *y* la popular; la tradición imperial y la federalista; la tradición autoritaria y la libertaria. Y estas dos tradiciones se encuentran de nuevo frente a frente en vísperas de la revolución social»; citado por M. Buber, *Caminos de utopía* [1950], México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 57.

[23] En aquella ocasión destacó el pintor francés: «deseo que todos los títulos o palabras pertenecientes a la revolución del 89 y del 93 no se apliquen más que a esa época. Hoy en día, ya no tienen el mismo significado y no pueden utilizarse con la misma exactitud y las mismas acepciones. Los títulos de *Salud Pública*, *Montañeses*, *Girondinos* o *Jacobinos* no pueden ser empleados en este movimiento socialista republicano. Lo que nosotros representamos es la época que ha pasado de 1793 a 1871, con el genio que debe caracterizarnos y que debe salir de nuestro propio temperamento. Esto me parece tanto más evidente cuanto que parecemos plagiarios, y restablecemos, en detrimento de nosotros, un terror que no es de nuestro tiempo» (*Les 31 séances officielles de la Commune de Paris*, París, Lachaud, 1871, p. 144). El neojacobino Félix Pyat defendió en cambio su instauración apelando justamente a la memoria de la Revolución francesa.

[24] Citado en la recomendable tesis doctoral de Vladimir López Alcañiz, *La forma que arrastra el fondo. Historia, memoria y revolución en Francia*, tesis doctoral inédita, defendida en 2013, p. 177.

[25] Recientemente se han publicado libros que han ayudado a matizar y problematizar la memoria del Terror. Por un lado, *Las cicatrices de la independencia* (2017) de Holger Hoock, quien ha mostrado que la violencia también desempeñó un papel mucho mayor en la Revolución americana del hasta ahora reconocido o querido recordar, al mismo tiempo que sugiere que muchas revoluciones deben ser asimismo analizadas como las muy violentas guerras civiles que realmente fueron. Desde esta perspectiva, resulta más difícil creer en ese interesado y maniqueo relato que contraponía la Revolución americana, como la feliz y pacífica, a una francesa de cuya historia solo se quería resaltar el Terror. Por el otro lado, también merece ser citado el libro *Non-Violence and the French Revolution* (2011) de Micah Alpaugh, quien ha examinado el carácter mayoritariamente no violento de las manifestaciones políticas durante la Revolución francesa, ha afirmado que el 93% evitaron la violencia física y ha remarcado la importancia de las numerosas estrategias alternativas de diálogo y conciliación que sin cesar se promovieron. De paso, es asimismo una obra que ayuda a problematizar el vínculo entre la violencia y la revolución, uno de los ángulos desde donde ha sido más condenada y demonizada. En tercer lugar, otra obra relevante es *A Genealogy of Terror in Eighteenth-Century France* (2018) de Ronald Schechter, quien ha estudiado los cambios de significado de una palabra «Terror» en la época y que, antes de los jacobinos, tuvo un sentido y por ello mismo una valoración muy diferente a la actual, como también en el seno de la tradición cristiana, y que ayuda a explicar su presencia en la retórica de los años revolucionarios. Finalmente, para la historia de la memoria del Terror y de Robespierre se recomiendan los libros *Robespierre: la fabrication d'un monstre* (2016), de Jean-Clément Martin, y *Robespierre. La fabrication d'un mythe* (2013), de Marc Belissa y Yannick Bosc.

[26] Citado por P.-M. Duhet, *Las mujeres y la revolución: 1789-1794* [1971], Barcelona, Península, 1974, p. 152.

[27] Citado por S. Rowbotham, *Feminismo y revolución* [1972], Madrid, Debate, 1978, p. 54.

1. Crisis de la tradición, auge de la memoria

«La historia nos cuenta que las clases oprimidas conquistaron su verdadera libertad arrancándosela a sus amos con su lucha. Es necesario que la mujer aprenda esa enseñanza y que comprenda que la libertad podrá llegar hasta donde llegue su fuerza por conquistarla. Es por eso decisivo que comience con su regeneración interna, cortando la soga de los prejuicios, tradiciones y convenciones sociales». Emma Goldman, *La tragedia de la emancipación de la mujer*.

«El presente, cuando cuenta con el apoyo del pasado, es mil veces más profundo que el presente cuando nos apremia tan de cerca que no se puede sentir nada más». Virginia Woolf, *Momentos de vida*.

«La derrota histórica de 1989 hizo que los movimientos sociales actuales quedasen huérfanos. La paradoja de nuestra época es que está obsesionada con la memoria, mientras que sus movimientos contestatarios –los indignados, la «primavera árabe», Occupy Wall Street, etc.– no tienen ninguna… No pueden inscribirse en una continuidad con los movimientos revolucionarios del siglo XX». Enzo Traverso. *¿Qué fue de los intelectuales?*

LA IMPORTANCIA POLÍTICA DE LA MEMORIA

Los colectivos políticos no suelen presentarse en la arena pública desprovistos de pasado o de historia. En tal caso, lo harían mutilados o demediados en cierto sentido, como unos colectivos que irrumpen abruptamente en la palestra política y desprovistos de un pasado que los respalde, autorice y legitime; de un pasado que evidencie que su lucha no ha brotado de la nada y testimonie que sus reivindicaciones han sido sostenidas de forma insistente a lo largo del tiempo. La memoria dota a un movimiento político de precedentes y precursores, unos que atestiguan que los grupos despreciados por el relato histórico oficial también poseen una historia (propia) al mismo tiempo que les pueden suministrar las mencionadas fuentes de legitimidad e inspiración. La ruptura del presente se facilita al proporcionar un pasado alternativo que también rompe y confuta la memoria oficial. De ahí que la memoria no sea solo un *affaire* del pasado y que su reescritura constituya un momento central en la política revolucionaria[1].

Además, la memoria revolucionaria ha sido una herramienta desde la que honrar a los propios muertos o las causas con las que uno se identifica. Una

manera de rescatar del olvido unas figuras, en no pocos casos desterradas, reprimidas o asesinadas, que no forman parte de la memoria oficial y hegemónica. Al respecto, se puede tener en cuenta que Pierre Leroux ya destacó hace más de un siglo y medio que

> No, la muerte no es igual para todos. Todavía hay ricos y pobres en su dominio: no hablo de sepulturas de mármol, sino de esa sepultura que se llama memoria. Los dominadores bien pueden morir, pero siguen dominando en la mente de los hombres; a quienes han pisoteado bajo sus pies están enterrados en el olvido[2].

Los movimientos revolucionarios también recurren a la propia memoria porque no pocas veces no se han sentido adecuadamente representados desde la historia oficial. La memoria de la revolución proporciona una contrahistoria que vehicula una versión alternativa del pasado a la oficial y a menudo condenatoria. En especial, por lo que respecta a un tema tan complejo y delicado como la violencia[3]. Por ello, no debe extrañar que la historia académica y la militante de las revoluciones no solo no coincidan en muchas ocasiones en sus retratos o diagnósticos del pasado, sino que también puedan beber de fuentes y tradiciones diversas y que, en algunas ocasiones, hayan llegado incluso a desarrollarse casi en paralelo. No hay que olvidar que la memoria de la revolución se ha alimentado y transmitido a menudo a través de testimonios personales que ya en el siglo XIX adquirieron una gran importancia. Si bien estos han ganado en las últimas décadas un mayor peso, aceptación y centralidad en la academia, en verdad hacía tiempo que habían mostrado su importante actividad en tradiciones ocultas o alternativas como las revolucionarias, donde la transmisión escrita se entremezclaba con la oral y se respaldaba en actos colectivos de conmemoración del pasado.

Prácticamente desde un principio, la tradición revolucionaria se entendió dentro del marco de una lucha por la memoria. Tras la Revolución francesa, acaeció por ejemplo con los esfuerzos por rehabilitar y reactivar la memoria de un jacobinismo que tardó en poder ser reivindicado en público y que en seguida devino un habitual insulto para calificar (y descalificar) a los movimientos políticos amenazantes. Más allá de los 40 volúmenes de la *Histoire parlementaire de la Révolution française* (1834-1838) de Philippe Buchez y Pierre-Célestin Roux-Lavergne, eso se ejemplificó en la publicación de las largas memorias de René Levasseur, que salieron a la luz

entre 1829 y 1831; de las apócrifas memorias de Robespierre en 1830; de las memorias de Charlotte Robespierre sobre sus dos hermanos en 1835, gracias a la iniciativa de Albert Laponneraye; o de la historia de Filippo Buonarroti sobre Babeuf y la Conspiración de los Iguales en 1828. En su arranque, esta obra se presentaba consciente y explícitamente como una venganza en la memoria:

> Un momento antes de nuestra condena, sobre los bancos de la alta corte de Vendôme y ante el hacha aristocrática que les iba a golpear, Babeuf y Darthé recibieron de mí la promesa de vengar su memoria y publicar una narración exacta de nuestras intenciones comunes que el espíritu de partido había desfigurado de una manera tan extraña[4].

Esos empeños no fueron en vano y fueron reconocidos por unas siguientes generaciones que recogieron y continuaron este legado. Ya en la reedición del libro de Buonarroti, Arthur Ranc subrayó en 1869 que gracias a los babuvistas «la tradición revolucionaria no ha sido interrumpida un solo instante»[5]. En paralelo se publicaron nuevos trabajos históricos sobre el pasado que conectaban con los problemas del presente. Una muestra fue Gustave Tridon y su libro *Les hébertistes* (1864), obra reeditada y ampliada durante la Comuna cuyo subtítulo inicial *Plainte contre una calomnie de l'histoire (Denuncia contra una calumnia de la historia)* resumía el sentido de una obra que también proponía un giro copernicano en la historia, sobre todo la oficial, para explicar acontecimientos populares como la Revolución francesa más allá de las grandes figuras individuales[6]. Además, esta tradición, llámesele memorialista o historiográfica, se renovó con escritos que seguían el ejemplo anterior y lo aplicaban a las nuevas revoluciones. Un buen ejemplo fue el también *communard* Benoît Malon, quien al principio de su *La tercera derrota del proletariado francés* (1871), una historia de la Comuna alternativa al relato oficial y cuyo título proponía una idea de continuidad revolucionaria, escribió este pasaje de aires benjaminianos:

> Un burgués republicano escribía con razón hace unos años: «Los vencidos no tienen historia». Rompamos, pues, con esta iniquidad (…). El momento de engañar a la historia se ha acabado. A partir de ahora, entre los supervivientes de la derrota, siempre quedará alguien que diga a la cara a los verdugos y a los calumniadores: ¡Habéis mentido! Y para decir a los hombres de buena fe: Esto es lo que somos, lo que hemos hecho y lo que quisimos. Estas son las consideraciones que hicieron tomar la pluma a un soldado de esta gran causa momentáneamente vencida. Él intentará decir qué fue, qué hizo y qué quiso la Comuna de 1871; pero también dirá lo que son, lo que hicieron y lo que quieren sus implacables enemigos[7].

El carácter alternativo de estas narraciones también se atestiguaba porque, como iremos viendo, muchos de los principales pensadores y activistas revolucionarios (desde Cabet, Blanc, Marx, Engels, Proudhon, Bakunin o Kropotkin hasta Kautsky, Jaurès, Lenin, Trotsky, Stalin, Mao o Bookchin, cuyo *The Third Revolution* (1990-2005) es un magno proyecto de cuatro libros y más de mil páginas para historiar las revoluciones de los últimos cuatro siglos) en mayor o menor medida también intentaron oficiar de historiadores no profesionales. En algunos casos lo lograron y proporcionaron incluso las versiones canónicas y más conocidas de sus respectivas ideologías.

Al fin y al cabo, la memoria común ha sido y es importante porque genera un vínculo de pertenencia, de identificación e incluso de identidad entre las personas que componen un colectivo determinado. No hay que olvidar, algo más visible en el verbo inglés *remember,* que la memoria puede ser entendida como aquello que nos ayuda a integrarnos y recordarnos como miembros *(members)* de una agrupación. Esta no se sustenta únicamente en una unión transitoria de un conjunto de personas, también descansa en la existencia de un fondo histórico común. Sus miembros comparten no solo el presente sino también un mismo pasado, donde lo racional y lo afectivo, si es que se los puede escindir de manera tan tajante, se superponen y entremezclan. En especial, eso se percibe en las comunidades de exiliados, donde la memoria «funciona» como una especie de «patria portátil», por emplear la famosa expresión de Heinrich Heine. Hay que tener en cuenta que sin la labor de la memoria los humanos quedarían desgajados y al margen, como seres aparte y sin raíces, del mundo que habitan; de un mundo que también les puede resultar hostil y frente al cual porfían por formar junto a otras personas un contramundo alternativo en el que poderse refugiar y conseguir desarrollarse. La memoria aparece desde esta perspectiva como un espacio de aprendizaje, descubrimiento, transformación y/o identificación, pudiendo ir más allá de sentimientos negativos como los de tristeza, rabia o indignación. Por supuesto, en este ámbito también se cultiva una suerte de memoria negativa: una memoria de lo que no se es e incluso de aquello a lo que uno se enfrenta. Ambas vertientes de la memoria, la positiva y la negativa, van continuamente de la mano.

CRISIS CONTEMPORÁNEA DE LA TRADICIÓN… Y DE LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA

La relevancia política del pasado quizá explique la pervivencia de la memoria y de las batallas por la memoria que abundan en nuestros días, en unos tiempos que, según el conocido diagnóstico de Hannah Arendt, son paradójicamente los mismos que se caracterizan por padecer la ruptura del hilo de la tradición. Ahora bien, como matizó esta pensadora, la ruptura de este hilo no significa que el pasado haya dejado de existir para el presente. Más bien, la relación entre ambos tiempos ha cambiado de una manera notable, pues el pasado ha perdido su continuidad, su vigencia y su imagen de grandeza para el presente, con lo que ha dejado de servirle como un almacén de respuestas desde el que orientar o inspirar sus acciones.

Otros pensadores se han sumado a su manera al diagnóstico de esta autora, algunos de los cuales, como François Hartog o Fredric Jameson, han destacado la gran centralidad del presente, de uno hipertrofiado e incluso omnipresente, como el principal tiempo histórico y uno marcadamente autorreferencial[8]. Entre ellos, Eric Hobsbawm, quien desde una perspectiva bien diferente a la de Arendt y en un fragmento más extensible a la actualidad ha escrito que

> la destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven[9].

¿Cómo afecta eso a la tradición revolucionaria? ¿Se ha perdido también esta en unos tiempos en que la misma tradición parece estar en crisis? ¿Qué nos queda, si no, de ella? La respuesta no suele ser muy optimista. La tradición de la revolución parece haber perdido su influjo y su prestigio. En especial tras la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento del llamado socialismo real, aunque su imagen ya quedó fuertemente maltrecha tras la represión de acontecimientos como la revolución húngara de 1956 y la Primavera de Praga de 1968. Como analizaremos, la revolución de Mayo de ese mismo año, si bien es cierto que su vínculo con la tradición revolucionaria anterior fue mucho más reducido, no situó su principal referencia pasada en la Revolución rusa de 1917 sino más atrás, en la

Comuna parisina de 1871, aunque también estuvo influida por otros movimientos como el trotskismo, la movilización antiimperialista o el maoísmo, en verdad mal conocido y distorsionado por aquel entonces. Ya en esa época la cuestión de la tradición revolucionaria devino un problema y Ernst Bloch lamentó que los jóvenes movilizados en todo el mundo, lo que enlazó con la crisis de autoridad de la época, se caracterizaban por «no querer aceptar la herencia» y por «la desconfianza ante cualquier tipo de tradición»[10].

Al final, también el legado del mayo parisino se ha convertido en objeto de controversia y dicho acontecimiento no merecería para muchos el marchamo de revolución. Sin duda, cabe añadir que este episodio, pese a los vínculos afectivos que haya podido generar y todavía perviven en nuestros días, ha sido incapaz de generar una tradición revolucionaria equiparable a la de las antiguas revoluciones. Así pues, se podría señalar que tras la caída del muro de Berlín se produce una doble orfandad: una respecto a la revolución en general y otra respecto a su rostro particular. Quizá todo eso explique la desencantada respuesta, una extensible a muchas otras personas y a la actualidad, que, en un clima de decepción y desilusión generales, dio Daniel Bensaïd, famoso protagonista de Mayo del 68, a la posibilidad de una tradición de la revolución:

> A la izquierda le duele la memoria. Amnesia general. Demasiados sapos tragados, demasiadas promesas incumplidas. Demasiados asuntos cajoneados, demasiados cadáveres en el ropero. Para olvidar ya ni siquiera se bebe, se administra. ¿La Gran Revolución? Liquidada en la apoteosis del bicentenario. ¿La Comuna? La última locura utópica de proletarios arcaicos. ¿La Revolución rusa? Sepultada con la contrarrevolución estalinista. ¿La Resistencia? No muy limpia cuando se la mira más de cerca. Se acabaron los acontecimientos fundacionales. Se acabaron los nacimientos. Se acabaron las referencias[11].

La memoria pasó así a comparecer como un espacio de sospecha para la izquierda. Desengaño tras desengaño, debacle tras debacle, la tradición de la revolución sería más bien una tradición de derrotas y, quizá peor, de decepciones y desilusiones. En la actualidad, los grandes referentes revolucionarios parecen haber perdido el aura del que llegaron a disfrutar en otras épocas. Su memoria aparece como un pasado distante y para muchos muerto o, por lo menos, mortecino. Ciertamente esos momentos del pasado puede ser recordados o, mejor, conmemorados, no sin cierta admiración, pero no con la suficiente intensidad como para querer o poder generar un

verdadero hilo de continuidad. Ni para pavimentar un nuevo futuro desde ahí. Esto conecta con ese lamento del Comité Invisible por el que se asevera que «no es la debilidad de las luchas lo que explica el desvanecimiento de toda perspectiva revolucionaria; es la ausencia de perspectiva revolucionaria creíble lo que explica la debilidad de las luchas»[12].

Lo que resta hoy en día es más una tradición negativa que positiva. Una donde lo que une a una pluralidad de movimientos revolucionarios diferentes, y con genealogías distintas, más que una trayectoria común o una utopía compartida son unas críticas y unos enemigos comunes; según el contexto, el fascismo y el capitalismo, pero también otros como el machismo, el racismo o la homofobia. La misma figura de Marx parece haber transitado de la tradición positiva a la negativa y ya no parece ser tanto un referente que guía a la hora de cómo llevar a cabo la revolución cuanto uno cuya gran aportación reside en su diagnóstico crítico del capitalismo. Se podría aseverar que se ha pasado más del Marx del *Manifiesto Comunista* o la *Crítica del Programa de Gotha* (y otros escritos políticos como *La Guerra Civil en Francia* o *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* que serán abordados aquí) al de *El Capital* e incluso de los *Grundrisse*.

La pregunta obvia es: ¿Se puede (o se quiere) forjar una tradición revolucionaria pretendidamente común desde ahí? ¿Y acaso se puede traducir esa pluralidad compleja en una unidad que no acuse conflictos internos o contradicciones? ¿O se trataría de un *totum revolutum* cuya unidad no sería más que una burda ficción voluntarista?

Para ser justos, habría que responder que el problema de la pluralidad se ha dado y repetido en el pasado, aunque en no pocas ocasiones, debido a los intentos de patrimonializar el legado de la revolución, eso ha podido pasar desapercibido o quedar sepultado en el olvido. Como veremos, a menudo la pervivencia de la tradición revolucionaria fue posible justamente gracias a que se desafió no solo la narración oficial que se quiso hacer de la historia sino la que también se construía, y no pocas veces se imponía, desde dentro de los mismos movimientos o partidos revolucionarios, con mayor facilidad y eficacia si llegaban al poder[13]. Implícita o explícitamente, lo que con ello se hacía era rescatar la pluralidad de una revolución que escondía otros rostros más allá del que se quería presentar como ortodoxo.

Ahora bien, si analizamos con detenimiento los acontecimientos

revolucionarios de los últimos lustros podemos darnos cuenta de que al menos algunos rasgos de la tradición revolucionaria siguen pertinazmente vivos en su seno. Pensemos en el movimiento 15 M, el cual recogió la herencia reciente de las primaveras árabes, especialmente la de Egipto que le inspiró la idea de ocupar la plaza, aunque también de la entonces poco conocida revolución islandesa, la llamada revolución de las cacerolas, o de ese conglomerado conocido bajo el nombre de movimiento altermundista o antiglobalización. Asimismo, habría que incluir influencias de ámbito más nacional como el movimiento de la lucha contra los desahucios representado por la PAH, la Plataforma de Afectados por las Hipotecas, u otros con menos visibilidad como Juventud sin Futuro, No les Votes o Estado del Malestar. Por muy espontánea que sea una revolución no por eso la relación con otros episodios del pasado, o de un pasado casi presente como ha ocurrido con las diversas oleadas revolucionarias, es inexistente.

Además, el funcionamiento interno de las asambleas, las estrategias de resistencia no violenta o los lenguajes gestuales establecidos para facilitar una auténtica libertad de palabra, unos que evitaran el condicionamiento de los parlamentos por medio de ruidos como abucheos o aplausos, fueron asimismo el resultado de prácticas heredadas y modificadas en caso oportuno que provenían de otros movimientos anteriores y cuyo origen podía ser desconocido[14]. Se debe recordar que, a menudo, los repertorios de prácticas de los movimientos revolucionarios son la principal y más ignorada herencia legada por la tradición revolucionaria reciente, una tradición que aun en tiempos de crisis de la tradición no deja de mantenerse viva. Como ha apuntado David Graeber[15], en muchos aspectos la teoría revolucionaria ha avanzado con bastante mayor lentitud que la práctica revolucionaria. Por desgracia, la investigación se ha tendido a centrar mucho más en estudiar las influencias intelectuales, más fáciles de localizar pero, como veremos, de todos modos no poco problemáticas.

Por otro lado, como se sabe, el 15 M también devino el origen de no pocos movimientos en el mismo territorio español (en particular, la oleada de las llamadas mareas, como la blanca, la azul, la verde o la granate) o en el extranjero. Especialmente influyó en Grecia, pero asimismo, de forma parcial y en diálogo con otros acontecimientos de los mismos años, en el movimiento Occupy Wall Street de Estados Unidos, en el YoSoy132 de México, en Occupy Gezi de Turquía o, unos años más tarde, todavía en la

Nuit Debout de París. El 15 de octubre de 2011, exactamente cinco meses después de la primera ocupación de Puerta del Sol en Madrid, se celebró una movilización de carácter mundial finalmente de éxito desigual. Hasta ahora, la dimensión transnacional e incluso transcontinental de las revoluciones se ha puesto más de manifiesto en la transmisión de ideas o prácticas políticas que en una actuación global conjunta. O también se ha puesto de relieve en la capacidad de acuñar o transmitir eslóganes, imágenes, símbolos e incluso canciones que se han difundido y reapropiado sin cesar.

Debido a este amplio número de movilizaciones ciudadanas interconectadas en los últimos años, ha habido autores que se han preocupado por analizar de nuevo el clásico fenómeno del contagio revolucionario, el cual evidencia que los canales de transmisión de la revolución no son solo temporales o diacrónicos, sino que también pueden ser espaciales y prácticamente sincrónicos. No obstante, las palabras empleadas ya no son tanto «transmisión» ni mucho menos «tradición» sino otras como «resonancia» *(resonance).* Por ejemplo, en la introducción que se añadió a *La insurrección que viene*[16], el Comité Invisible señaló que las revoluciones se difunden en la actualidad no por contaminación sino por «resonancia», donde cada una recoge a su manera lo irradiado por la otra. Por su parte, John Holloway ha profundizado en esta cuestión en su artículo *Zapatismo urbano* (2014)[17], donde ha puesto de relieve cómo el movimiento zapatista ha sido un referente cuyo ejemplo «resuena» en las luchas de los últimos años. Se trataría de un referente que, aun sin ser seguido de forma literal, ha servido y puede seguir sirviendo como una fuente de inspiración, que no de influencia en opinión del autor. Holloway agrega que esta «resonancia» del zapatismo en los movimientos posteriores, además, no se explicaría desde una progresión lineal, algo que, por cierto, con frecuencia tampoco sucedía en la antigua tradición revolucionaria.

Las primeras preguntas serían: ¿hasta qué punto sería esta «resonancia», más allá de algunos aspectos concretos, un fenómeno realmente novedoso o inédito?, ¿hasta qué punto no se trataría de uno que podría ser integrado en la tradición revolucionaria?, ¿y acaso se acude a esta palabra, «resonancia», por el desconocimiento de los diferentes aspectos de la tradición revolucionaria o, quizá, por evitar una palabra incómoda para no pocos sectores de la izquierda como «tradición»?, ¿o más bien se trataría del

nuevo rostro que adopta la tradición en los tiempos actuales?

Como se sabe, estas influencias sincrónicas o prácticamente sincrónicas no son un rasgo distintivo de los tiempos actuales. El contagio revolucionario ya estuvo claramente presente en muchas revoluciones anteriores. No solo en famosos años revolucionarios como 1968 o 1848, sino también en la Revolución francesa o la americana. Ya en 1786 Condorcet, más adelante uno de los grandes protagonistas de la primera, escribió acerca de la segunda:

> No basta con que estos [los derechos del género humano] estén escritos en los libros de los filósofos y grabados en el corazón de los hombres virtuosos, sino que es necesario que el hombre ignorante o débil pueda leerlos en el ejemplo que da un gran pueblo. América nos ha dado este ejemplo. El acto por el cual ha declarado su independencia es una exposición simple y sublime de estos derechos tan sagrados y durante tanto tiempo olvidados. En ninguna otra nación han sido tan conocidos y tan bien conservados en una integridad tan perfecta[18].

Con ello, Condorcet no solo mostraba la importancia de las revoluciones como acciones sentidas como ejemplares y por ello a emular desde otras geografías. También destacaba que un episodio así servía para «descubrir» o «redescubrir» tradiciones o valores «tanto tiempo olvidados». El presente americano habría servido para recordar que había otros pasados en Francia que debían ser recuperados y convertidos de algún modo en presente. De esta forma, y ahora no importa si de manera fiel a los hechos históricos, la tradición sincrónica y la diacrónica se podían retroalimentar o la primera podía «despertar» a la segunda. En muchas ocasiones el contagio revolucionario debería entenderse desde unos parámetros semejantes. Y es que la relación del presente con el pasado se ha mezclado sin cesar de diversas formas.

EL PARADÓJICO RETORNO CONTEMPORÁNEO DE LA MEMORIA

Una de las paradojas de las últimas décadas es que al mismo tiempo que se habla de la mencionada crisis de la tradición estamos viviendo en una época en la que no cesa de aumentar la atención a una memoria que progresivamente ha pasado a formar parte creciente de nuestro paisaje e incluso consumo cultural. Eso explica que Enzo Traverso se haya referido a la actual «obsesión memorialista», Henry Rousso a la contemporánea «era

de la memoria» y Régine Robin haya hablado del presente como una época con una «memoria saturada». Más aún, en no pocos casos se alerta de su excesivo peso por el miedo a que la fijación por el pasado trabe la relación con el presente. Andreas Huyssen ha llegado a escribir que

> el mundo se está musealizando y todos nosotros desempeñamos algún papel en este proceso. La meta parece ser el recuerdo total. ¿Es la fantasía de un encargado de archivo llevada al grado de delirio? ¿O acaso hay otro elemento en juego en ese deseo de traer todos estos diversos pasados hacia el presente? ¿Un elemento específico de la estructuración de la memoria y de la temporalidad en nuestros días que no se experimentaba de la misma manera en épocas pasadas?[19].

En otras ocasiones se denuncia que el abuso actual de la memoria se acompaña de su banalización y cómo el pasado, condicionado por el filtro del presente, se ha convertido en un bien de consumo. En los últimos lustros se ha consolidado el «turismo de la memoria», con ramificaciones como el de las prisiones, el de los campos de batalla o también lo que en Alemania llaman el *Heimweh-Tourismus,* el de la añoranza o la nostalgia. Al respecto, David Lowenthal denunció que, debido a la importancia de los beneficios generados por los turistas, este pasado podía ser alterado de manera grotesca por motivos económicos y que

> ya no es la presencia del pasado la que nos habla sino su condición de pasado *(pastness).* En la actualidad, convertido en un país extraño con un próspero negocio turístico, el pasado ha experimentado las consecuencias normales de la popularidad. Cuanto más se le aprecia por lo que es en sí mismo, tanto menos real o relevante se vuelve[20].

Además, la creciente importancia actual de la memoria también se explica por la mayor atención que se ha ido prestando, en especial tras la Segunda Guerra Mundial, a la historia de las víctimas y por los esfuerzos realizados por hacer de la memoria una especie de institución cuya función debía consistir al menos en recordar las injusticias y, de algún modo, en intentar repararlas de manera simbólica. Desde este prisma, la memoria aparece como un deber cívico y las tragedias pasadas, entre las cuales la Shoah aparece lógicamente como la mayor y más terrible de todas ellas, como lecciones para el presente. El *dictum* de Theodor Adorno, «la exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación»[21], sería el mantra e incluso imperativo representativo de estas memorias. De nuevo, la memoria no queda anclada en el pasado y su

recuerdo apunta de manera constante hacia el presente y hacia el futuro. Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto lo que se promueve desde aquí es más un futuro negativo que un futuro alternativo o un *contrafuturo*, más uno cauto, temeroso o pesimista que focaliza su atención en aquello que no debemos repetir que uno capaz de ofrecer un horizonte de promisión. El problema, como apunta Traverso, es que en estos casos se pasa de una memoria de los vencidos a una de las víctimas, unas víctimas inocentes y exterminadas por razones que no tenían nada que ver con sus acciones y ni siquiera con sus creencias[22]. De ahí que, más que fijar la mirada en ellas, se prefiera prestar atención a los ejecutores y verdugos.

En tercer lugar, el papel actual de la memoria también se explica en parte por factores como la creciente desilusión del presente, las pocas esperanzas que transmite el futuro de traer un cambio radical a mejor y/o la crisis de las utopías. Aquí no se trata de la crisis de la tradición sino de algo en apariencia opuesto: la crisis del futuro o del porvenir. En este contexto se acostumbra a recordar la frase de Jameson de que hoy en día es más fácil imaginar el fin del mundo que el del capitalismo[23]. Franco Berardi, Bifo, y Mark Fisher se han referido a su vez a la lenta cancelación del futuro como un síntoma característico de los tiempos contemporáneos. Por su parte, el Comité Invisible ha añadido en *La insurrección que viene* (2007) que en la actualidad el futuro carece de porvenir. Hoy en día no se cree en un futuro ilusionante y utópico que parece irreal e imposible. En cambio, sí se siente sin cesar la amenaza cercana de uno catastrófico o distópico, un futuro a veces esquivado (como en las recientes elecciones con Donald Trump, Jair Bolsonaro o Marine Le Pen), pero que, en vez de esperanza, suministra más bien una suerte de alivio provisional o una sensación de derrota por el momento diferida. En otras cuestiones, como el ecologismo, la sensación de *no future* es cada vez más creciente y desesperante.

Por ello, un gran desafío contemporáneo reside en cómo reconstruir un auténtico horizonte de ilusión, esperanza y futuro. Y, también, lograrlo en un momento histórico en el que ha quedado en crisis la misma revolución que tradicionalmente lo personificaba[24]. Sea casualidad o no, a menudo se olvida que esta crisis de futuro se ha dado en el mismo momento que la mencionada crisis de la tradición revolucionaria. Hay que tener en cuenta que el advenimiento de la llamada «Era de las Revoluciones» también supuso que estas fueran consideradas como el acontecimiento por

excelencia desde el cual se podía combatir el fatalismo histórico y, por tanto, desde donde se podía abrir el doliente y decepcionante presente hacia un nuevo futuro más halagüeño. De ahí que las erupciones revolucionarias se sintieran como grandes explosiones de esperanza.

Condorcet y ese paradójico canto esperanzado al porvenir que fue su obra *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* publicado póstumamente en 1795, solo fue un gran ejemplo, y uno de los más brillantes, entre muchos más. La retórica revolucionaria de 1789 está llena de alusiones a un futuro enfocado en una clave esperanzadora. Un caso interesante fue el escrito *Adieux a l'année 1789* (1789) de Louis-Sébastien Mercier, celebratorio retrato del memorable año transcurrido, uno sin par en opinión del autor, que le llevó a valorarlo como el de «la aurora del sol de la libertad» y le hizo augurar un futuro regenerador y prometedor. Mientras tanto, y desde Inglaterra, Richard Price escribió a Jefferson el 3 de agosto de 1789, apenas tres semanas tras la toma de la Bastilla, que la Revolución francesa «sacude los cimientos del poder despótico; y que probablemente será el comienzo de una reforma general en los gobiernos del mundo que hasta ahora han sido poco más que usurpaciones de los derechos de la humanidad»[25]. En esa misma línea, más de siglo y medio después Erich Fromm vio los acontecimientos de 1968 como una «revolución de la esperanza» en su libro homónimo, mientras que Alain Badiou retrató el ciclo de protestas de 2011 como un «despertar de la historia» dirigido «contra la pura y simple repetición de lo peor»[26]. Esa esperanza también pudo ser compartida por personas críticas con las revoluciones respectivas. En su *Viaje a la revolución* (1920), libro muy duro en muchos otros aspectos, Bertrand Russell escribió que «lo más importante que han hecho los bolcheviques es la creación de una esperanza o, en todo caso, la extensión y vigorización de una esperanza que antiguamente estaba confinada a unos pocos»[27].

Para acabar, el apogeo contemporáneo de la memoria se puede explicar desde el crecimiento actual de lo que Zygmunt Bauman llamó «retrotopías», esas utopías llenas de pasado que explicarían el resurgir de los nacionalismos, los cuales sí que han sabido mantener una estrecha y productiva relación con la memoria. A su juicio, «en cuanto se la despoja del poder de dar forma al futuro, la política tiende a transferirse al espacio de la memoria colectiva»[28]. A ello habría coadyuvado esa crisis de futuro

comentada, esa sensación de impotencia, pues a su juicio la memoria del pasado es «un espacio inmensamente más susceptible de manipulación y de gestión»[29]. Si anteriormente era el futuro el que parecía flexible o abierto, y el pasado sólido e inmutable, en el presente abunda una sensación contraria que ayuda a explicar tanto el rol como los usos o abusos actuales de la historia. Desde este prisma, la victoria de la memoria y del pasado sería sinónimo de la derrota del presente. De ahí que David Rieff haya escrito recientemente una obra como *Contra la memoria* (2011) o Bruno Tertrais *La venganza de la historia* (2018). La memoria del pasado no sería entonces más que la de aquellas heridas pretéritas que, verdaderas, sobredimensionadas o inventadas, no dejan de condicionar la política del presente y de abismarnos no pocas veces en una cultura del resentimiento.

Ciertamente, el pasado ha sido en numerosos casos un recurso político habitual tanto de los viejos como también de los nuevos movimientos nacionalistas con el que legitimar sus posicionamientos políticos y ofrecer una suerte de tierra de promisión pasada. El conocido eslogan de Donald Trump, «Make America great again», versionado por Vox como «Hacer España grande otra vez» y mostrando con ello las formas de contagio discursivo en la extrema derecha, aparece como el epítome de una serie de posturas nacionalistas actuales que tienen la intención de apropiarse de la memoria de la comunidad y sitúan su referente político en un pasado idealizado o directamente inexistente. En movimientos nacionalistas como estos es seguramente donde más se constate un culto instrumental a una historia hecha a medida, donde no es el pasado el que dicta su testamento al porvenir sino el presente el que se apropia, a veces forzada y descaradamente, de unos episodios o costumbres pretéritos. En tales situaciones el pasado no transmite nada: más bien es el presente el que se habla a sí mismo y el que para investirse de mayor autoridad y ganar un mayor predicamento lo inscribe falazmente en un pasado común.

La cuestión es: ¿Constituyen esta serie de ejemplos una muestra suficiente como para desacreditar cualquier tipo de remisión al pasado, a la memoria y a la tradición? ¿O quizá podemos repensarlas de tal modo que puedan servir como un motor de transformación hacia un futuro mejor? Más aún, ¿acaso se puede renunciar a la memoria a la hora de encarar una lucha para el presente y para el futuro? ¿Y podemos imaginar un futuro radicalmente distinto que se enfrente a la sentida como inexorable e ineluctable deriva

del presente y que no pase por algo así como una revolución?

El problema reside en que, al mostrar su preocupación por la carencia actual de un futuro real para la sociedad, los autores nombrados más arriba no lo conectan con el pasado ni se interrogan qué relación puede tener este tiempo con los otros dos. El presente y el futuro parecen relacionarse a solas, sin que el pasado juegue ningún papel en dicha relación ni sea necesario mencionarlo siquiera, algo cuando menos problemático. A menudo se tiende a pensar que las miradas hacia el futuro y hacia el pasado son contrarias, incompatibles y excluyentes, concepción que proviene de un mal conocimiento de la historia de la experiencia revolucionaria que en estas páginas se quiere remediar. Por decirlo paradójicamente, la tradición revolucionaria era la tradición no solo del pasado sino también la del *futuro* y, con ello, de la ruptura y de la transformación. Era desde ese pasado, o esos pasados, desde donde se enfocaba y se quería labrar un nuevo porvenir.

Por eso, quizá para reaprender a mirar hacia el futuro convendría echar una mirada hacia atrás. E incluso repensar la memoria de tal modo que pueda dotarse de un potencial de futuro. Traverso ha aportado un buen ejemplo de cómo repensar el presente en relación con el pasado y con la tradición revolucionaria en *Melancolía de izquierda* (2017), donde ha insistido en que la actitud melancólica no debe confundirse con una nostálgica ni con una pasadista. En su opinión, esta melancolía puede ser releída más bien como una memoria y una conciencia de las potencialidades del pasado, de modo que se manifiesta como una fidelidad a las promesas emancipatorias de la revolución, mas no, matiza, a sus consecuencias[30]. Desde este prisma, la memoria de la revolución puede ser leída como la recuperación de los horizontes no recorridos u olvidados de un pasado que merece ser recordado. El libro de Traverso, por consiguiente, no cesa de hablar del pasado, pero no deja de interpelarnos en el presente y nos hace reflexionar acerca de nuestro futuro. Además, como veremos, reivindicar la memoria revolucionaria pasada no es lo mismo que querer repetir su historia. Finalmente, deberíamos añadir, en la tradición revolucionaria también se apela a un tiempo pasado que, a diferencia del presente, estaba abierto al porvenir; uno que, más allá de sus contenidos concretos, podía ser esperanzador. Buena parte de la nostalgia revolucionaria no lo es tanto por unos hechos concretos como por la sensación de que entonces se podía transformar la historia y encaminarla hacia un futuro otro. Paradójicamente,

en tales casos la nostalgia del pasado es indirectamente la nostalgia de ese futuro que hoy en día se ha perdido y parece muy difícil de recuperar.

En resumidas cuentas, a mi juicio es posible que un desafío previo o inherente al de reimaginar el futuro sea el de repensar el pasado, la memoria y la tradición y, desde ahí, cuestionarnos qué papel pueden desempeñar hoy en día. ¿Acaso debe recaer todo el peso de un futuro otro únicamente sobre el presente? ¿Y podemos imaginar una alternativa realmente revolucionaria sin un pasado que lo anime, legitime y/o apoye? En caso afirmativo, ¿debería eso conducir a una transformación de lo que se entiende por tradición? Para concluir, ¿y no es posible que la llamada crisis actual de la tradición tenga algo que ver con la citada crisis del futuro?

Por lo menos en parte sí que tiene que ver. La celebérrima tesis del fin de la historia, pese a que Francis Fukuyama se haya distanciado hace años de ella, no deja de emitir todavía un importante efecto práctico y psicológico en la política del presente. La caída del comunismo, junto al para muchos decepcionante derrotero que siguió a la Revolución rusa, pareció extinguir la esperanza para un futuro otro y sumió al mundo en el llamado síndrome Tina, por el cual se afirmaba que no había una alternativa real. En una línea semejante, François Furet escribió no sin exageración en *El pasado de una ilusión* (1995) que «la idea de *otra* sociedad se ha vuelto algo imposible de pensar y, por lo demás, nadie ofrece sobre este tema, en el mundo de hoy, ni siquiera el esbozo de un concepto nuevo. De modo que henos aquí, condenados a vivir en el mundo en que vivimos»[31]. No debería sorprender que, en una reacción de pesadumbre, Slavoj Žižek haya llegado a escribir recientemente que

> el auténtico coraje no consiste en imaginar una alternativa, sino en aceptar el hecho de que no existe ninguna alternativa claramente discernible: el sueño de una alternativa es señal de cobardía teórica, y funciona como un fetiche que nos impide analizar detenidamente hasta el final el punto muerto en que nos encontramos[32].

Otra respuesta sintomática es la de Derrida en *Espectros de Marx* (1993), réplica a Fukuyama, si bien influida por su mismo diagnóstico y el clima epocal. En su opinión, la esperanza entronca con un mesianismo no anticipable. Solo desde una experiencia de lo imposible, y por ello de lo impredecible, se podría dar una auténtica esperanza, una vinculada por lo tanto a la desesperación. Sin esta, «y si se pudiese *contar* con lo que viene,

la esperanza no sería más que el cálculo de un programa. Se tendría la prospectiva, pero no se esperaría nada ni a nadie»[33]. El problema no sería solo el pasado, sino también un futuro que no por casualidad se habría quedado sin rostro. En realidad, no se trata de un caso único y en muchos casos anteriores, en los cuales no pocas veces se confundió la esperanza con una suerte de fe revolucionaria, ya se dieron diagnósticos parecidos.

Ahora bien, el problema es que la pérdida de poder imaginar o promover un futuro alternativo iba a su vez acompañada de la definitiva pérdida de la tradición sobre la cual se apoyaba, una tradición para la cual todavía no se ha hallado ningún sustituto con un poder, prestigio o influencia equivalentes. Ciertamente no tiene sentido hablar hoy en día de la pervivencia de una tradición revolucionaria en singular, y menos en un sentido fuerte.

OTROS ROSTROS ACTUALES DE LA MEMORIA

Todo lo anterior no es incompatible con que hayan proliferado importantes tradiciones contrahegemónicas de carácter más particular que de algún modo, y con un alcance más limitado, respondan a una función análoga y atesoren una reseñable vocación de futuro. Por ello, es importante tener en cuenta un último factor que ha coadyuvado al auge contemporáneo de la memoria, un factor que ofrece un rostro menos lúgubre o desesperanzado. Últimamente ha habido numerosos colectivos que han adquirido una mayor visibilidad y/o luchado por sus derechos y cuyas demandas políticas han acompañado de un relato histórico alternativo al cual se asentaba su exclusión previa. De este modo se ha puesto en juego una suerte de derecho a la memoria, donde se reclama la visibilización de su propia historia así como de las injusticias pasadas, donde se batalla contra la violencia simbólica instilada por la hegemónica. En caso contrario, la consecución o la lucha de esos derechos podría quedar menoscabada o incompleta. ¿Cómo defender, por ejemplo, la igualdad de las mujeres en una sociedad cuya historia y memoria oficiales se han fundado y fundan en su persistente desigualdad, marginación y menosprecio? ¿Cómo hacerlo si esa historia y esa memoria han sido construidas desde mentalidades basadas en el desprecio y la exclusión política de las mujeres? Lo mismo se podría decir de los otros colectivos

minorizados, y eso explica las campañas que impulsan en el terreno de la memoria. Y lo que con ello se plantea de paso es la pregunta de hasta qué punto una revolución política puede realizarse sin que esté acompañada de una revolución simbólica.

Eso puede ayudar a explicar por qué la cuestión de la memoria ocupa una centralidad indudable en una sociedad cuya transmisión de la tradición se ha convertido en un problema cardinal. Ahora bien, para comprenderlo sería más preciso hablar de memorias y tradiciones, en plural. Memorias y tradiciones de los distintos colectivos que han reivindicado su rol en el pasado y que con ello han favorecido la fragmentación de la idea, y asimismo del ideal, de una memoria o una tradición únicas y oficiales. Con mayor rigor convendría hablar de contramemorias y contratradiciones, memorias silenciadas y tradiciones ocultas que a lo largo de los siglos han sobrevivido con penurias en la sombra y en virtud de un obstinado desafío a las hegemónicas.

En este punto aparece un elemento clave que distingue las primeras de las segundas: las tradiciones ocultas son fenómenos anómalos y han tendido a ser percibidas por buena parte de la sociedad como incómodas, hostiles e incluso absurdas o patológicas, por lo que son tradiciones en las que la cuestión de la opresión padecida ocupa un lugar central e ineludible; y donde, asimismo, a nivel explícito o implícito se problematiza la noción misma de tradición. Para empezar, en su seno se evidencia que la tradición no es un fenómeno homogéneo, unitario, natural ni incontrovertible, sino uno atravesado en todo momento por la heterogeneidad, por la pluralidad, por la disputa, por el poder e incluso por la opresión o la dominación, con lo que en ellas se constata desde un principio su carácter inherentemente político. De todos modos, no se debe olvidar que las mismas tradiciones alternativas se definen por una heterogeneidad y pluralidad internas en las que también anidan los conflictos. Por supuesto, entre los colectivos oprimidos no deja de haber relaciones de asimetría, poder y exclusión.

Por ello mismo, no se debería hablar únicamente de tradiciones ocultas sino también de tradiciones *ocultadas*, pues su invisibilidad, al menos parcial, se debe entender desde una tentativa intencionada, violenta y/o estructural de invisibilización. De ahí que en su reivindicación de las grandes mujeres del pasado y después de haberse centrado en las más célebres, la feminista decimonónica Maria Deraismes focalizara su atención

hace ya más de un siglo en «las grandes mujeres desconocidas» y añadiera que estas son

> las que participan en una obra sin tener la gloria de firmarla, que cooperan en el silencio y la oscuridad. Su colaboración es latente y oculta; se absorben en una personalidad que no es la suya; ellas abdican en su favor, tienen la labor y no la recompensa. Uno admira a un poeta, a un escritor, a un orador, a un artista, y olvida quizá que la mitad de su mérito pertenece a otra, a una asociada invisible y misteriosa que nunca se nombra, una mujer, esposa, madre, hermana o hija[34].

En resumen, quizá la relevancia política actual de la memoria no sea en el fondo nada nuevo, solo un acontecimiento más visible a causa de su pluralidad pública actual y porque el contenido del «relato oficial», así como de manera implícita su mismo ideal de unidad, hayan pasado a ser reiteradamente cuestionados en la práctica. Hoy en día hay un buen número de iniciativas que se movilizan en favor de una democratización de la memoria y eso implica una lucha por hacer de ella una institución auténticamente plural e inclusiva. Un aspecto adicional es que la relación con este pasado se ha ido modificando, donde lo que se replantea implícitamente no es tanto su relevancia cuanto el tipo de relación a establecer con él y, por ejemplo, su continuidad. De ahí que en muchos casos sea más pertinente hablar de memoria(s) que de tradición en un sentido clásico. Y es que la crisis de la transmisión no es incompatible con el auge actual de la memoria. De hecho, quizá haya sido una de sus causas.

En estas luchas por la memoria se vehicula un desafío cuya respuesta desconocemos. Seguramente no basta con rescatar para el recuerdo a las mujeres olvidadas de la historia, aquellas cuyos méritos y cuyo valor han querido ser borrados para confirmar así la idea que se había cincelado de la mujer (en singular), pues, aunque en la filosofía se haya negado la validez de la falacia naturalista, fuera de ella constantemente se ha inferido lo prescriptivo de lo descriptivo, el deber ser presente y futuro del ser pasado, razón por la que ha habido tanto interés en falsear este y, entre otras cosas, negar su activo rol político en el pasado. Además, también se debería repensar la historia misma en sí y cómo se la tiene que abordar y explicar de tal modo que pueda ser realmente democrática, plural e inclusiva. El problema no son solo las numerosas mujeres ninguneadas sino también los ángulos desde donde se elabora y legitima un discurso histórico que desemboca fácilmente en su marginación. Y, ahí el reto y la dificultad,

cómo promover una historia alternativa desde unos restos y documentos pretéritos cuya historia se basaba en la exclusión o menosprecio de las mujeres y cuya preservación actual facilita la explicación de una narración del pasado que no les rinde justicia y obstaculiza la confección de un relato alternativo[35].

Desde luego, que en todo momento hablemos de tradición no significa que todas sean iguales. Pese a que no se las deba identificar, hacer referencia a estas tradiciones alternativas, ocultas y/o revolucionarias, sirve para conocer mejor cómo funcionan las dominantes. Según Carlo Ginzburg, la anomalía es más rica que la norma, pues la primera contiene de algún modo a la segunda, algo que no sucede al revés[36]. Examinar estas otras tradiciones, por eso, puede sernos de utilidad para conocer mejor las «normativas». A la hora de la verdad es difícil profundizar en ellas sin toparnos con esas otras que las desprecian o han intentado borrarlas. Por ello es fundamental no equipararlas. No solo a nivel moral, sino, entre otras cosas, porque el vínculo establecido con una tradición oculta no suele ser pleno y en un individuo esta última intenta convivir con la influencia que, aunque sea de carácter negativo o violento, emite la dominante. En tales situaciones, una persona se halla bajo el influjo de al menos dos tradiciones dispares que colisionan y se contradicen en muchos aspectos; donde el amplio predicamento y seguimiento de la dominante, como en una cultura misógina, lacera a quien la sufre, pero también sirve *a contrario* como una herramienta de movilización y una fuente de legitimación para aquella que se le enfrenta.

Hannah Arendt examinó la tradición oculta a la hora de examinar la cuestión de la asimilación entre los judíos: en su opinión, la aceptación de la cultura gentil por estos conllevaba no solo renunciar a sus orígenes para tener que convertirse en otro modelo de persona que no mostrara ninguno de esos rastros, también debía despreciarlos o detestarlos de forma continua e incluso pública para reafirmar así su exitosa asimilación[37]. La reafirmación de uno mismo, una de todos modos siempre precaria, pasaba así por la negación de sus raíces hebreas. En este tipo de casos la adaptación a la cultura dominante debía presuponer a su vez la adaptación al desprecio y desreconocimiento hacia aquellos colectivos que la primera profesa.

Frente a ello, las tradiciones alternativas proporcionan no pocas veces un «recuerdo contrapresente» (Gerd Theissen), uno que provee un vívido

testimonio para contrarrestar y desautorizar a nivel práctico la versión dominante de la historia, incluyendo su retrato de los colectivos minorizados, y a su vez proporciona los cimientos o la inspiración para un mundo otro. Ahora bien, que estas otras tradiciones sean ahora más conocidas o puedan manifestarse en el espacio público, no significa que no existieran antes. Una vez se indaga en el pasado, descubrimos múltiples ejemplos de la pervivencia y continuidad de esas otras tradiciones. En muchos casos, eso sí, han tenido que subsistir en espacios públicos en la sombra o del discurso oculto (James C. Scott), lugares de interacción que han sobrevivido porque funcionaban a espaldas del poder. Su memoria existía, su recuerdo perduraba, pero solo circulaba en unos espacios alternativos y/o segregados. O en tradiciones que por su clandestinidad podríamos denominar nocturnas. Es ahora cuando todo eso se empieza a conocer y visibilizar más[38].

Para esta cuestión es útil recuperar la figura histórica de Christine de Pizan y su clásico *La ciudad de las damas* (1405), que más adelante analizaremos con más detalle. Lo que en un principio se observa en la obra es el lamento y la denuncia de una cultura dominante que odia a las mujeres y no cesa de injuriarlas y despreciarlas en público; donde son también sus referentes más ilustres e importantes, como Aristóteles, quienes más justifican y legitiman esa misoginia hegemónica. Una de las ironías yace en que las mujeres han sido a menudo retratadas o encerradas en la etiqueta de guardianas y custodios de la tradición, cuando se ha tratado de una que a lo largo de la historia tanto las ha denigrado y difamado.

El gesto de Christine de Pizan no quedó aislado. Cuatro siglos después, por ejemplo, fue retomado por una de las madres del feminismo moderno, Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), donde su conspicuo referente misógino fue Rousseau y las frases que profirió sobre las mujeres en textos como su *Emilio* (1762). Una de las más sintéticas muestras de esta actitud hacia la tradición la hallamos más tarde en unas líneas del himno que Lucía Sánchez Saornil escribió para el colectivo *Mujeres Libres*, grupo feminista de la Segunda República española cuya memoria ha sido recuperada en las últimas décadas.

> Afirmando promesas de vida
> desafiamos la tradición
> modelemos la arcilla caliente

de un mundo que nace del dolor.
¡Que el pasado se hunda en la nada!
¡Qué nos importa del ayer!
Queremos escribir de nuevo
la palabra MUJER.

Ahora bien, lo que quiero destacar es que Christine de Pizan también acompañó su denuncia de la reivindicación de una historia o tradición alternativas que refutaba las afirmaciones de la dominante. Su ataque a la tradición negativa vino secundado por la apelación a otra de carácter positivo y afirmativo. Y fue desde esta otra tradición desde donde legitimó y levantó su proyecto político de una ciudad solo para mujeres. Esta iniciativa situada en el futuro se apuntaló sobre una memoria alternativa y atestiguó así la dimensión prospectiva que podía adquirir esta. Su proyecto político no luchaba contra sino en y desde la tradición, con lo que convertía a esta en un terreno de disputa.

De nuevo, este gesto fue repetido en múltiples ocasiones. En el mismo siglo XV lo hallamos en figuras como Isotta Nogarola o Laura Cereta y más tarde, entre otros casos, en Lucrezia Marinella o en la persona escondida detrás del pseudónimo de Ester Sowernam. Ya en el siglo XVIII se puede encontrar, en Josefa Amar y Borbón y su *Discurso en defensa del talento de las mujeres* (1786) o, ya durante la Revolución francesa, en Etta Palm d'Aelders y su *Sur l'injustice des lois en faveur des hommes* (1790), en el cual se sirvió de referentes femeninos como Juana de Arco. Por supuesto, un gesto semejante también se observó en esa iniciativa, impulsada por feministas decimonónicas como Susan B. Anthony, Matilda Joslyn Gage, Elizabeth Cady Stanton e Ida Husted Harper, que era la inmensa (más de cinco mil páginas) *History of Woman Suffrage* (1881-1922). Desde una perspectiva análoga se puede valorar la obra *Woman as Force in History* (1946) de Mary Ritter Beard o la publicación que hizo el grupo Mujeres Libres de la obra *Mujeres de las revoluciones* de Etta Federn, libro hoy en día olvidado y donde se biografían algunas de las principales pioneras de las luchas de las mujeres, como Rosa Luxemburg, Aleksandra Kollontái, Emma Goldman, Madame Roland o las hoy en día menos conocidas Angelica Balabanova, Vera Figner, Emmeline Pankhurst, Lily Braun o Ellen Key. Para esta cuestión se puede recuperar este pasaje de Jane Addams, de su *El largo camino de la memoria de las mujeres* (1917), en el

que afirmó que

> muchos de los logros del movimiento moderno demuestran que la mujer afronta las nuevas experiencias de forma más eficiente cuando las fusiona con las impresiones que la memoria ha dejado en reserva para ella. Busca con entusiasmo una continuidad con el pasado mediante sus pruebas secretas de afinidad, y confirma y alienta los procesos instintivos de selección de la memoria[39].

También quisiera recuperar el recuerdo del poco conocido texto *Woman's Freedom* (1914) de Lily Gair Wilkinson, donde la autora criticó la despolitizadora «idealización» de las mujeres como una sororidad angélica y reivindicó una tradición revolucionaria femenina asentada en acontecimientos como 1789 o 1871 o en figuras de diferentes países como Emma Goldman, Louise Michel, Maria Rygier o una joven Maria Spiridonova (quien más tarde, en 1941, fue asesinada por el régimen de Stalin)[40]. Desde una perspectiva comunista, Aleksandra Kollontái no solo destacó el papel colectivo de las mujeres en *Mujeres combatientes en los días de la gran Revolución de Octubre*, y subrayó además el papel de figuras individuales como Nadezhda Krúpskaya, Inessa Armand, Yelena Stásova o Varvara Yákovleva, sino que enfatizó que «es un hecho claro e indiscutible que, sin la participación de las mujeres, la Revolución de Octubre no habría podido llevar la bandera roja a la victoria»[41]. Una obra maestra fue *Les «pétroleuses»* (1963), pionero trabajo histórico de Édith Thomas que recuperó la memoria de las *communardes* y, recordando ese «hilo secreto» formado por mujeres como Christine de Pizan, Marie de Gournay, Olympe de Gouges, Claire Démar o Flora Tristán, denunció que el pasado de la mitad de la especie humana se había desarrollado al margen de la historia oficial[42]. Recientemente, Itziar Ziga ha retomado la cuestión de la tradición en *Malditas* (2014), donde los referentes pueden ser más clásicos (como Louise Michel, Olympe de Gouges o Sojourner Truth) o más actualizados y/o controvertidos (como Valerie Solanas, Sylvia Rivera, Annie Sprinkle, Kathleen Hanna o Laura Bugalho). Una vez más, este gesto le sirve para abordar indirectamente sus posiciones presentes y por eso la presenta como una estirpe no feminista sino transfeminista.

Con ejemplos como estos se atestigua la pervivencia del relevante rol de la historia pasada y/o de la tradición, en este caso de una de lucha, incluso en aquellos casos en que esta había sido uno de los principales instrumentos

a la hora de excluir o marginar a los colectivos que la desafiaban. Y en unos movimientos, como el de las mujeres, que en bastantes ocasiones precisamente han sido criticados a nivel interno por descuidar el cultivo de esta relación con el pasado. Luchar desde la tradición contra la tradición no es en absoluto una contradicción. Y es que hay muchas tradiciones posibles dentro de la tradición. O muchas formas posibles de continuarla y reactualizarla.

---

[1] No es un fenómeno exclusivo del pasado. Sin ir más lejos, recientemente la *Primera declaración de la Selva Lacandona* (1994) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional comenzaba con estas palabras: «Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo. Después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes. Surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo».

[2] P. Leroux, *La Grève de Samarez,* vol. 2, París, Librairie Le Dentu, 1863, p. 90. Debo esta referencia al libro *Le procès de la liberté* de Michèle Riot-Sarcey.

[3] En su crítica al mito del gradualismo pacífico, Barrington Moore denunció hace medio siglo los dobles raseros que abundaban en este tema y afirmó que «es de justicia reconocer el hecho de que la manera como se ha escrito casi toda la Historia impone una parcialidad abrumadora contra la violencia revolucionaria. Parcialidad que horroriza cuando uno se detiene a evaluarla. Equiparar la violencia de quienes resisten a la opresión con la violencia de los opresores es ya no poco engañoso. Pero hay mucho más. Desde los días de Espartaco hasta los de Robespierre y hasta hoy mismo, el uso de la fuerza por los oprimidos contra sus amos ha sido objeto de casi universal condena. A la vez, la represión cotidiana de la sociedad "normal" vaga confusamente por el trasfondo de la mayor parte de los libros de historia» (B. Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor*

y el campesino en la formación del mundo moderno [1966], Barcelona, Península, 2002, p. 715). Desde esta perspectiva, el problema no es tanto la exculpación de la violencia revolucionaria como la frecuente invisibilización de las otras violencias, las no revolucionarias, que cuando menos ayudan a explicar este tipo de estallidos.

[4] Ph. Buonarroti, *Histoire de la conspiration pour l'egalité dite de Babeuf* [1828], París, Charavay Jeune, 1850, p. VII.

[5] A. Ranc, *Préface*, en Ph. Buonarroti, *Gracchus Babeuf et la conjuration des égaux*, París, Armand Le Chevalier, 1869, pp. XI-XII.

[6] Entre otras cosas, afirma: «Cuando la arrogante mediocridad se impone, acaparando el honor, el renombre y la virtud, y cuando los más nobles, bajo la ardiente calumnia, se convierten en los más oscuros, ciertamente comprendemos 1793 y el brillo de ese momento ilumina la horrible farsa representada por la historia, los abismos de la ambición y de la tartufería humanas» (G. Tridon, *Les Hébertistes. Plainte contre une calomnie de l'histoire*, París, 1864, pp. 9-10).

[7] B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français*, Neuchatel, Guillaume, 1871, pp. 5-6 y 9. Más tarde trabajó en su proyecto de una contrahistoria que, dividida en tres partes, debía explicar la historia de la esclavitud, la servidumbre y el proletariado. Solo acabó el primer volumen, *Espartaco o la guerra de los esclavos* (1873), que adoptó la forma de novela y donde enhebró un hilo que conectaba la historia de los vencidos frente a los «glorificadores del pasado». A fin de cuentas, sostenía en esta obra que la victoria romana frente a Espartaco «inició una era de reacción y de desviación de la que todavía no hemos salido» (B. Malon, *Spartacus ou la guerre des esclaves*, Verviers, Émile Piette, 1876, p. 7).

[8] Jameson ya apuntó que «el frenesí con que se apela a casi cualquier cosa del presente para recabar un testimonio de su singularidad y diferencia radical frente a momentos anteriores del tiempo humano parece encerrar a veces una patología claramente autorreferencial, como si nuestro olvido total del pasado se agotara en la contemplación ausente pero hipnotizada de un presente esquizofrénico que, casi por definición, es incomparable» (F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 13).

[9] E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991* [1994], Barcelona, Crítica, 1998, p. 13.

[10] E. Bloch, *¿Despedida de la utopía?* [1980], Madrid, A. Machado Libros, 2017, pp. 128 y 129. En otro momento del libro agrega: «Después de tantos años en los que se hizo oídos sordos a los deseos de la generación en crecimiento, se ha originado, en suma, una juventud que no quiere tolerar más la tutela. Tenemos aquí un *nolle*, a pesar de que el *volle* no pueda verse todavía con claridad» (p. 126).

[11] D. Bensaïd, *Jeanne de guerre lasse*, París, Gallimard, 1991, p. 34. Debo la referencia al libro *Melancolía de izquierda* de Enzo Traverso.

[12] Comité Invisible, *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015, p. 100.

[13] En algunos casos, como el de Stalin, quien dirigió la escritura de *La historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS* y donde se llega a calificar a Trotsky de Judas, o el de Mao, autor de una *Historia del Partido Comunista Chino* donde solo cita de manera elogiosa a Sun Yat-Sen y al mismo Stalin, fueron los mismos dirigentes quienes se preocuparon por componer el relato que debe suministrar la memoria oficial e intentar controlar así el rumbo de la revolución. La historia, como se sabe, es políticamente demasiado valiosa como para ser desatendida y descuidada; o para dejarla solo en manos de los historiadores.

[14] Por ejemplo, David Graeber apunta en *Somos el 99%* que «nadie conocía con seguridad los orígenes del micrófono del pueblo. Ya era una herramienta conocida entre muchos activistas californianos cuando se produjeron las acciones contra la OMC en Seattle, en noviembre de 1999. De algún modo, llama la atención que no haya huellas de su existencia mucho antes; es una solución perfecta a un problema obvio al que debe de haberse enfrentado la gente en grandes asambleas una y

otra vez durante miles de años» (D. Graeber, *Somos el 99%: una historia, una crisis, un movimiento*, Madrid, Capitán Swing, 2014, p. 63). Para acercarse a una historia del 15 M desde una perspectiva etnográfica, véase *Didáctica ciudadana: la vida política en las plazas: etnografía del movimiento 15M* (2018) de Adriana Razquin.

[15] D. Graeber, *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*, Londres, Minor Compositions, 2012, p. 65.

[16] Comité Invisible, *The Coming Insurrection*, Los Angeles, Semiotext, 2009, p. 12. Citamos desde la edición en inglés, porque la introducción clarificadora añadida en 2009 no está incluida en la edición francesa o castellana del libro. Para un análisis de las revoluciones recientes desde la perspectiva de la «resonancia», véase J. E. Roos y L. Oikonomakis, «They don't Represent us! The Global Resonance of the Real Democracy Movement from the Indignados to Occupy», en D. Della Porta y A. Mattoni (eds.), *Spreading Protest Social Movements in Times of Crisis*, ECPR Press, 2014.

[17] Este texto se puede leer en la web del autor [http://www.johnholloway.com.mx/2014/03/10/zapatismo-urbano/], consultado el 31 de diciembre de 2022.

[18] Condorcet, *Revolución americana. Recomendación a los españoles. Naturaleza de los poderes políticos*, Valencia, Pireo Editorial, 2020, p. 32.

[19] A. Huyssen, *En busca del futuro perdido* [2001], México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 19.

[20] D. Lowenthal, *El pasado es un país extraño* [1985], Madrid, Akal, 1998, p. 8.

[21] Th. Adorno, *Educación para la emancipación* [1971], Madrid, Morata, 1998, p. 79.

[22] E. Traverso, *Melancolía de izquierda. Después de las utopías* [2016], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 20.

[23] F. Jameson, *Las semillas del tiempo* [1994], Madrid, Trotta, 2000, p. 11.

[24] Un buen resumen de la actual crisis de la esperanza, y de cómo engarza con el miedo a la revolución, lo proporciona Slavoj Žižek, quien ha escrito: «La ideología predominante actual no es una visión positiva de algún futuro utópico, sino una cínica resignación, una aceptación de cómo es "el mundo en realidad", acompañada de la advertencia de que, si queremos cambiarlo (demasiado), lo único que nos espera es un horror totalitario. Cualquier idea de otro mundo se rechaza como ideología. Alain Badiou lo expresa de una manera maravillosa y precisa: la función principal de la censura ideológica actual no es aplastar la resistencia –pues de eso se ocupan los aparatos represivos del Estado–, sino aplastar la esperanza, denunciar de inmediato que el final de cualquier proyecto crítico es algo parecido al gulag» (S. Žižek, *La vigencia del Manifiesto Comunista*, Barcelona, Anagrama, 2018, pp. 26-27).

[25] B. Peach (ed.), *The Correspondence of Richard Price*, vol. 3, Durham, Duke University Press, 1994, p. 247.

[26] A. Badiou, *El despertar de la historia* [2011], Madrid, Clave intelectual, 2012, p. 11.

[27] B. Russell, *Viaje a la revolución. Práctica y teoría del bolchevismo y otros escritos* [2000], Barcelona, Ariel, 2021, p. 19.

[28] Z. Bauman, *Retrotopía*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 64.

[29] *Ibidem*, p. 64.

[30] E. Traverso, *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*, cit., p. 107.

[31] F. Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 571.

[32] S. Žižek, *El coraje de la desesperanza: crónicas del año en que actuamos peligrosamente*, Barcelona, Anagrama, 2018, p. 12.

[33] J. Derrida, *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* [1993], Madrid, Trotta, 2003, p. 189.

[34] M. Deraismes, *Oeuvres complètes*, vol. 2, París, Felix Alcan, 1895, p. 184.

[35] De todos modos, convendría no explicarlo exclusivamente desde esa falta de documentos y así justificar la pervivencia de una historia androcéntrica. Según Joan Wallach Scott, «no es la falta de información sobre la mujer, sino la idea de que tal información no tenía nada que ver con los intereses de la “historia”, lo que condujo a la «invisibilidad» de las mujeres en los relatos del pasado» (J. W. Scott, «El problema de la invisibilidad», en C. Ramos Escandón (ed.), *Género e historia: la historiografía sobre la mujer*, México, Instituto Mora, 1992, p. 44). De hecho, no pocos de los nombres femeninos que salen en este libro han sido frecuentemente olvidados o menospreciados en los correspondientes libros de historia.

[36] C. Ginzburg, «Historia y microhistoria. Carlo Ginzburg entrevistado por Mauro Boarelli», *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* 44 (2014), p. 97. Debo la referencia a Fina Birulés.

[37] H. Arendt, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* [1957], Barcelona, Lumen, 2000, p. 291.

[38] Por ejemplo, la historiadora Michelle Perrot ha subrayado la importancia de los *lavoirs* en el siglo XIX como espacios femeninos políticos en la sombra y como lugares de encuentro y solidaridad de las mujeres en *Les femmes ou les silences de l’histoire* (1998).

[39] J. Addams, *El largo camino de la memoria de las mujeres* [1916], Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 47.

[40] L. Gair Wilkinson, *Woman’s Freedom*, Londres, Freedom Press, 1914.

[41] A. Kollontái, «Mujeres combatientes en los días de la gran Revolución de Octubre», en *Feminismo socialista y revolución. Selección de escritos*, México, Para leer en libertad, 2020, p. 55.

[42] E. Thomas, *Les «pétroleuses»* [1963], París, Gallimard, 2021, p. 25.

2. Enterrar o desenterrar a los muertos

«Deje que los muertos entierren y lloren a sus propios muertos. Sin embargo, es envidiable ser los primeros en acceder vivos a la nueva vida; ese tiene que ser nuestro destino». Karl Marx, *Carta a Ruge*. Mayo de 1843.

«En la sociedad burguesa el pasado domina al presente. En la sociedad comunista el presente domina al pasado». Karl Marx, *Manifiesto Comunista*.

«La actual generación se parece a los judíos que Moisés conducía por el desierto. No solo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que tiene que perecer para dejar sitio a los hombres que estén a la altura del nuevo mundo». Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia*.

«La desgracia de los franceses, incluso de los trabajadores, son los *grandes recuerdos*. Sería necesario que los acontecimientos pusieran fin de una vez por todas a este reaccionario culto del pasado». Karl Marx, *Carta a Cesar de Paepe*. 14 de septiembre de 1870.

MARX CONTRA LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA

No deja de ser curioso que uno de los mayores detractores de la tradición revolucionaria haya sido quien seguramente sea el pensador revolucionario por excelencia y el origen de la tradición de pensamiento revolucionario más importante. Me refiero a Karl Marx y sus reflexiones al principio de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* (1852). De hecho, su famoso *dictum* conectado con Hegel de que los grandes hechos y personajes de la historia aparecen por así decir dos veces, una como tragedia y la otra como farsa, precede inmediatamente a la dura crítica que dirige a la relación entre revolución y tradición. En su opinión, los sedicentes herederos de la revolución no son más que una caricatura de sus predecesores. Y eso no solo le sucedería a Napoleón III con su tío, también a Louis Blanc con Robespierre, a Caussidière con Danton y a la facción de la montaña de 1848 con la de medio siglo antes[1]. Según Marx,

> la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus

consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal[2].

Marx denunció que los revolucionarios no dejaban de pensar en y desde el pasado, incurriendo en el peligro de olvidar los auténticos requerimientos del presente. La metáfora escogida es bien clara: la de un principiante que, al aprender un idioma nuevo, solo es capaz de expresarse bajo las reglas de este y olvida por el camino su lengua natal. En este contexto recordó cómo Lutero se disfrazó de San Pablo, cómo Cromwell apeló a las fuentes del Antiguo Testamento, cómo la Revolución francesa se vistió bajo los ropajes de la Roma antigua y cómo la Revolución de 1848 no hizo más que parodiar varios momentos de la que había estallado más de medio siglo antes. Desde su perspectiva, la tradición revolucionaria, más que una contradicción, era una amenaza y una pesadilla que oprimía a los vivos. A su juicio, esta presencia del pasado coincidió con unas revoluciones que no lo fueron realmente y que en verdad favorecieron a la burguesía. Debido a su fijación y reverencia por lo pretérito, el peligro de la tradición consistiría en que puede hacernos perder de vista la coyuntura actual y desviarnos del proyecto auténticamente revolucionario. De ahí que después se refiriera a los hechos mencionados en términos de una «conjura de muertos»[3]. Con ello, el filósofo alemán coincidió en parte con un Proudhon que, en medio del fragor de los acontecimientos de 1848, había destacado la dificultad de encarar los retos de la nueva revolución y el peligro que acarreaba el limitarse a querer copiar las prácticas del pasado:

Ciudadanos, no acuso a nadie. Sé que, a excepción de nosotros, los demócratas-socialistas que la previmos y preparamos, la Revolución de Febrero fue una sorpresa para todo el mundo. Y si es difícil para los viejos constitucionalistas pasar en tan poco tiempo de la fe monárquica a la convicción republicana, es aún más difícil para los políticos de otro siglo entender algo de la práctica de la nueva Revolución. Otros tiempos, otras ideas. Las grandes maniobras del 93, buenas para la época, no nos sirven más que las tácticas parlamentarias de los últimos treinta años; y si se quiere abortar la Revolución, no hay manera más segura que retomar estos errores *(errements)*[4].

Esta cuestión no la abordó Marx solamente en *El 18 de Brumario*, sino también en unos cuantos escritos más. Por ejemplo, en sus artículos sobre la realidad política española que, hasta cierto punto, pueden leerse en relación con las conclusiones que extrajo de la Revolución de 1848. En el caso español, el general Baldomero Espartero desempeña en la revolución de

1854 un rol parecido al de Napoleón III: el de líder de una revolución que a la hora de la verdad representa más al pasado que al presente. En cierta continuidad con lo afirmado en *El 18 de Brumario,* añadió el pensador alemán:

> Una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que precisamente cuando el pueblo parece estar a punto de dar un gran salto y de abrir una nueva era, se deja arrastrar por las ilusiones del pasado y deja todo el poder e influencia, que tan costosamente ha conseguido, en manos de hombres que representan, o se supone que representan, el movimiento popular de una época pasada[5].

El reto que plantea Marx es: ¿Podemos desprendernos completamente del peso de los muertos o del pasado? ¿Y puede él mismo convertirse a su vez en un lastre para las revoluciones del futuro? ¿Rechazaría ser el origen de una nueva tradición revolucionaria? Por lo menos sabemos, gracias a esa conocida carta que le mandó a su yerno Paul Lafargue, que se posicionó en contra de las personas que hablaban en su nombre y se presentaban como marxistas. *Je ne suis pas marxiste* fue la frase que escribió. La pregunta es: ¿Sería legítimo desde el pasaje evocado que alguien se declarara marxista? ¿Y qué debería implicar eso?

Marx continúa *El 18 de Brumario* explicando que los burgueses necesitaron recurrir al pasado para hallar en su seno «las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica»[6]. En tales casos, la resurrección o despertar de los muertos (la palabra en alemán es *Totenerweckung*) no debe ser entendida como una parodia del pasado sino como una glorificación de las luchas del presente y una fantasiosa exageración de la misión trazada. El pasado invocado dotaba de un simbolismo, de una poesía, de una pasión y de una heroicidad a unos acontecimientos que de por sí no los tenían. Así se servían de la tradición para sobredimensionar algo en sí mismo mucho menos relevante. Las revoluciones burguesas pasaban a revestirse de este modo de un carácter épico y a estar nimbadas de un valor del que en verdad carecían. El corolario de Marx es que como mucho serviría para reencontrar el espíritu *(Geist)* de la revolución, pero no para hacer vagar de nuevo su fantasma *(Gespenst),* el mismo fantasma que protagoniza el famoso arranque de *El Manifiesto Comunista*[7].

Luego, Marx puso como ejemplo la Revolución de 1848 y señaló que vivió obsesionada con el espectro de la antigua revolución; hasta tal punto, continuó, que el pueblo

> se encuentra de pronto retrotraído a una época fenecida, y para que no pueda haber engaño sobre la recaída, hacen aparecer las viejas fechas, el viejo calendario, los viejos nombres, los viejos edictos (entregados ya, desde hace largo tiempo, a la erudición de los anticuarios) y los viejos esbirros, que parecían haberse podrido desde hace mucho tiempo[8].

Lo viejo, incluso lo podrido, se convierte en la imagen de lo nuevo y en el emblema de la revolución. La reacción de Marx ante los hechos acaecidos no deja lugar a dudas: los compara con un loco del manicomio londinense de Bedlam, uno que creía vivir en la época de los viejos faraones. El problema reside en que los revolucionarios no logran desprenderse de la sombra de un pasado ubicuo que interfiere en el presente y bloquea la dimensión propiamente revolucionaria. El resultado no puede ser otro que la farsa de la revolución: la elección de otro Bonaparte, el Napoleón le Petit de Victor Hugo.

En opinión de Marx, la apelación a la tradición revolucionaria habría servido para despojar a la revolución de su carácter revolucionario. O, dicho de otro modo, en ese oxímoron que es la tradición revolucionaria la primera palabra habría acabado por prevalecer y desactivar la misión y el potencial de la segunda. Para explicarlo, recurrió a un pasaje del Antiguo Testamento como el de las ollas de Egipto. La referencia hace alusión a esos hebreos que, asustados ante las penurias y dificultades del éxodo de Moisés, comienzan a añorar las ollas del faraón en las que, pese a tener que vivir en un régimen de esclavitud, por lo menos podían comer bien. Por lo tanto, la Revolución de 1848 se habría frustrado por el miedo que infundía la aventura revolucionaria y por el deseo de seguridad y manutención que el gobierno anterior supuestamente cubría.

Frente a ello, Marx subrayó que «la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir»[9]. Es decir, hay que mirar no hacia atrás sino hacia delante. De ahí que la primera tarea consista en despojarse de toda superstición y veneración de lo pretérito. Para ser consciente de su contenido, prosiguió, la revolución debe dejar que los muertos entierren a los muertos (otra alusión bíblica en este caso al evangelio de San Mateo). De este modo, no será la frase la que desborde el

contenido, como sucedía antes, sino al revés, el contenido el que desborde la frase. Lo que deseaba era menos retórica y más acción, menos simbolismo y más realidad. Por eso subrayó que las revoluciones proletarias, en contraste con las burguesas, se critican a sí mismas sin cesar, se vuelven sobre aquello que parecía concluido para comenzarlo de nuevo. Estas revoluciones no se cierran, no se reifican podríamos decir, sino que «se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos»[10]. El origen de la revolución, en vez de ser ensalzado y sacralizado, puede ser objeto de crítica e incluso de befa. Con ello ya no solo se deja de apelar a una tradición revolucionaria anterior que bloquee su desarrollo. Además, tampoco se entiende a sí misma como una tradición a la que reverenciar. Solo así la revolución no quedaría apresada en y por su propio pasado, uno que le impidiera seguir su derrotero. La revolución también debería consistir en una revolución hacia la misma relación con un pasado que influye negativamente e inhibe el curso del acontecimiento revolucionario.

El desafío de Marx es inmenso. Y es un desafío que también podemos volcar sobre él mismo. ¿Acaso todo esto que escribe sobre la tradición revolucionaria no se le debería aplicar? ¿Sería ese el sentido oculto del *je ne suis pas marxiste* mencionado? ¿O sería la infidelidad la mejor manera de rendirle homenaje y de prolongar su legado?

HAROLD ROSENBERG, UNA RÉPLICA A MARX

Un siglo más tarde, el crítico de arte Harold Rosenberg, en el texto *Los romanos resucitados* (1949) que luego incluyó en su libro *La tradición de lo nuevo* (1959), retomó esas líneas de Marx desde una lectura diferente. A su juicio, la apelación a la tradición anterior no habría sido tanto una manera de disimular el componente revolucionario como un catalizador. Para él, la imitación del estilo romano «no fue una forma de huir del presente y de sus “tareas” sino el medio de precipitarse en el centro de la situación actual y apresarla»[11]. La tradición pertrechó a los burgueses del precedente que animó y legitimó su actuación política, uno gracias al cual pudieron entregarse a la acción. Como si siguiese a Georges Sorel, defendió que la función de ese mito era movilizadora, pues ayudaba a despertar la pasión para actuar.

En opinión de Rosenberg, la farsa habría existido, sin duda, pero hizo gala de un carácter productivo e incluso (limitadamente) revolucionario. Al fin y al cabo, el problema del héroe es a su juicio el de la resurrección. Este es aquella personalidad que tiene la capacidad de perdurar en la memoria más allá de los límites de la propia vida y de poder reaparecer esplendorosamente en determinadas coyunturas. «Si los muertos permanecieran muertos y no pudieran revivir lo que antes fueron, agrega, no habría héroes ni mito capaces de vencer el sentido del tiempo en el hombre»[12].

Ahora bien, más adelante apunta que «sin ese ocultamiento, sin ese *engaño*, la burguesía no hubiera podido realizar su forma histórica y su revolución»[13]. Ante el abismo de lo imprevisto y lo desconocido que anuncia la revolución se recurre a lo ya visto y conocido. Aquí el héroe mencionado entra en escena: actuar de manera histórica es para él desempeñar un papel que ya ha representado en otros tiempos. La ironía es que eso habría conducido al advenimiento de una sociedad inédita como la burguesa. La repetición de lo antiguo, imposible en sentido literal dada la variabilidad de la historia, no habría impedido el surgimiento de lo novedoso. Quizá sus protagonistas no sabían con exactitud lo que hacían, afirma, pero no dejaron de hacerlo y fue la historia la que les llevó hacia el futuro. Es esta la que, desde el curso que toma, va adoptando y desechando los diferentes mitos. En otras palabras, la tradición no sería tanto el pasado de la revolución cuanto el pasado que se construye desde el propio presente y que, por supuesto, no tiene por qué coincidir con lo realmente acaecido. Desde este prisma Marx sale retratado como una suerte de idealista, pues habría puesto las ideas (aquí bajo la forma del recuerdo de los episodios pasados) como un factor decisivo para el desarrollo de la historia. El problema no habría sido tanto la tradición invocada o representada, lo que podríamos llamar una falsa conciencia o ideología revolucionaria, cuanto el rostro de una realidad que se envuelve y protege en esos ropajes míticos. De una realidad que sería fingida y teatralmente revolucionaria.

Uno de los puntos centrales de la argumentación de Rosenberg es que

> lo histórico es insoportable, su contenido debe ser encubierto y por ello las crisis revolucionarias son inseparables de los mitos. Una vez que se presenta la compulsión de crear «algo nunca visto», la pesadilla de las generaciones muertas subyugará las conciencias, los espectros caminarán y cualesquiera fueren las novedades, será el efecto deseado y no previsto de la

victoria irónica del tiempo. La burguesía pudo desempeñar su papel en la gran tragedia histórica porque en el momento crítico dejó de pensar históricamente, porque se proyectó a través de los romanos[14].

Rosenberg sostiene que lo propiamente histórico, lo completamente presente o «lo nunca visto», se caracteriza por ser insoportable y por eso no es posible que la acción tenga carácter absoluto. A su juicio, todo acontecimiento es de por sí indigerible y debe ser enmarcado en mitos o narraciones para poderlo interiorizar. De ahí que las revoluciones, las cuales irrumpen en un principio como transformaciones radicales en el tiempo, también acaben por ser víctimas de una victoria irónica de este. El tiempo siempre vence es la lectura que extrae de ello. Y la mayor ironía sería que es la misma revolución la que impide que esta sea completamente revolucionaria: es tan grande su salto en el tiempo, que no puede permanecer plenamente en este y debe disimular semejante corte desde el cobijo de una tradición determinada. La posibilidad que entraña todo cambio pasaría entonces por su enmascaramiento y por generar un aura de continuidad más aparente que real. La pesadilla no sería aquí tanto el pasado cuanto el carácter absoluto de la revolución.

Además, podríamos añadir, el recurso a esa tradición también serviría para limitar las interpretaciones que se pudieran hacer del acontecimiento revolucionario. En el acto de resguardarse en la tradición romana se buscaría una salvaguarda contra eso inaudito o «nunca visto» que al mismo tiempo impidiera su apropiación desde otras tradiciones alternativas. De este modo, el aventurado momento de ruptura quedaría bajo control y el pasado, un pasado que ya había cumplido su función al quebrar el *statu quo* previo, acabaría imponiéndose sobre el presente y sobre todo el futuro. Gracias al pasado, el presente recobraría su «correcta» orientación y se evitaría que la revolución se desbordara y descontrolara, que cayera en una irrefrenable *hybris*.

Al final de su texto, Rosenberg también se dirige a la misión revolucionaria del proletariado y, frente a Marx, sostiene que este no debe tener la pretensión de poder actuar sin la fuerza movilizadora del mito. «Desprovista del mito, anota, la revolución proletaria tendría que llevarse a cabo sin pasión»[15]. Entonces se toparían frente una sobria realidad que deberían soportar sin el respaldo del *pathos* de lo histórico. Más allá del idealismo del que no escapa Rosenberg en ningún momento, lo que rechaza

es la pretensión de poder actuar sin mediaciones, respondiendo de manera directa al contenido histórico. Su conclusión es que la revolución planteada por Marx no se daría nunca. Sin los propios mitos y tradiciones la clase obrera caería en los de otros, como en esos sueños de superioridad racial o nacional que proliferaban cuando compuso el texto. A la luz de lo ocurrido en el siglo que media entre *El 18 de Brumario* de Marx y el escrito de Rosenberg, este concluye que el hombre «no ha adquirido la capacidad de lo histórico; durante las crisis su respuesta es todavía la máscara»[16].

WALTER BENJAMIN Y EL SALTO DE TIGRE AL PASADO

Uno de los posicionamientos ineludibles respecto a la tradición revolucionaria es el de Walter Benjamin, en parte por su particular interpretación de un marxismo que se entremezcla con un mesianismo procedente de su herencia judía. En sus escritos, el acontecimiento revolucionario, pese a ser entendido como interrupción o discontinuidad radical, sigue conectado con el pasado, con la memoria y con la tradición, en especial la de los vencidos y los oprimidos, lo que conecta con la memoria de revolucionarios del siglo XIX como los citados Pierre Leroux o Benoît Malon. Y el marxismo resultante, por supuesto, no puede dejar de ser heterodoxo. Sin embargo, resulta interesante que Benjamin disimulase su crítica a Marx y la dirigiera hacia corrientes derivadas como la socialdemocracia alemana. El problema, pues, no conectaría tanto con la obra del pensador alemán cuanto con la de ciertos herederos que hablan en su nombre.

No es este el lugar para tratar pormenorizadamente el intrincado pensamiento de Benjamin. Solo quisiera resaltar que en su obra hay una conexión íntima entre la memoria y la revolución que se plasma en su relectura de la historia y que está muy presente en sus celebérrimas *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1940). Benjamin criticó en este texto esas comprensiones de la historia, a su juicio de efectos narcóticos y acompañados de una memoria o amnesia selectiva, que retratan el pasado como un continuado e incluso admirable progreso que justifica o enaltece el rostro actual de la realidad. De ahí que se opusiera al conformismo que alimentaba este tipo de aproximación a la historia (un conformismo que también puede darse en la tradición revolucionaria) y que, por ejemplo,

prefiriera insistir en su famosa sentencia de que todo documento de cultura no es más que un documento de barbarie. Y no se debe olvidar que esto no solo incrimina a los causantes de esa barbarie, sino también al proceso de transmisión que conecta esos bárbaros pasados con las épocas posteriores que los admiran o conmemoran, que los integran en su tradición como episodios memorables desde los que enmarcar y guiar el presente.

El problema añadido es que esta mitología del progreso, a su modo, había acabado por ser ingenuamente asumida por la reformista socialdemocracia, algo que neutralizaba la energía del materialismo histórico, tal y como lo entendía Benjamin. Entre otras cosas, el acto de situar proféticamente la esperanza en el futuro conducía a una minusvaloración práctica del presente, el cual pasaba a ser fundamentalmente concebido como una simple etapa de tránsito hacia un futuro mejor. Frente a ello, Benjamin quería recordar que no hay ni un solo instante histórico en el que no pueda estallar la revolución.

Además, la fe en el progreso había conducido a que la socialdemocracia no fuese capaz de comprender la emergencia de los fascismos y a que, por estar convencida de que la historia nadaba de forma inexorable a su favor, no supiera cómo enfrentarse con éxito a este. En verdad, entre los defensores de esa idea ingenua del progreso se hallaba el mismo Engels, quien había llegado a escribir frases como «nos basta con cruzarnos de brazos y dejar que nuestros enemigos trabajen para nosotros»[17]. Parte de la derrota contra el fascismo se explicaba según Benjamin desde la mala y optimista comprensión que se hacía de la historia. Por decirlo en otras palabras, el problema yacía en que, por desgracia, la barbarie no debía ser vista únicamente como un fenómeno o remanente propio del pasado, uno en cierto sentido superado y desprovisto de un auténtico recorrido presente o futuro. De ahí que en la octava de sus tesis agregase que no tiene nada de filosófico el asombro de que la tragedia que estaban viviendo él y sus contemporáneos pudieran ser posibles todavía en pleno siglo XX. La raíz de ese asombro, a su juicio, procedía básicamente de una comprensión errónea de la historia.

Por otro lado, Benjamin cargó las tintas contra las aproximaciones historicistas al pasado, las cuales se convierten en actos de empatía e incluso simpatía con los vencedores de las luchas pretéritas e, indirectamente, de la clase dominante del presente. Así se manifestaría la

función legitimadora de la historia hacia el estado de cosas existente. En cierto sentido, lo que hizo fue revelar que toda historia oficial no es más que una forma adicional de memoria, pero, consciente o no, una habitualmente subordinada a la defensa y legitimación del orden establecido. Frente a eso, para Benjamin la tarea de la historia no era otra que la de adueñarse de la tradición de los oprimidos, algo que también apuntaba contra los errores que detectaba en la filosofía de la historia de la socialdemocracia[18]. En esta misma línea planteó como alternativa que «hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe»[19]. Y acto seguido añadió que la catástrofe es justamente que «esto», la persistencia de la barbarie bajo el rostro mítico del progreso, siga sucediendo.

El desafío planteado por Benjamin se sitúa en el intento de ir más allá de esas visiones *whig* de la historia. Por ello, su propósito no era solo cuestionar el mito del progreso, sino la misma comprensión de la historia y, de paso, repolitizar esta de algún modo. Para ello, propuso pasar el cepillo a la historia a contrapelo y que la confrontación política también se diese en el campo de la memoria y de la tradición. En la sexta tesis sobre la filosofía de la historia, por ejemplo, anotó que

> en toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo es inherente *al* historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando este venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer[20].

Los muertos, que debían ser enterrados según Marx, pasan a ser aquí un vivo y feraz objeto de discusión y de combate. De ahí que en la decimosegunda tesis prefiriera que la lucha obrera apelase al pasado de los ancestros esclavizados y no al imaginado futuro de los descendientes liberados. O que también apuntase, como en la segunda tesis, que hay una cita *(Verabredung)* secreta entre las generaciones anteriores y la nuestra. Benjamin inhuma a esos muertos para que de algún modo también tomen parte en el acontecimiento revolucionario[21]. Y esto se manifiesta en la imagen del «tiempo ahora» o «tiempo presente» *(Jetztzeit)* que se contrapone a una concepción del tiempo vacío, abstracto u homogéneo.

Lo que se infiere de la obra de Benjamin, como ha expuesto Georges Didi-Huberman en *Ante el tiempo* (2000), es la importancia del

anacronismo en la historia. Todo tiempo histórico es anacrónico y dialéctico, está atravesado, abierto, infiltrado u horadado por otros tiempos que no son el presente. Este, lejos de ser puro y absoluto, se caracteriza por una cierta indigencia y mestizaje, por cierta extemporaneidad intrínseca e imposible de erradicar, donde lo contemporáneo no cesa de convivir con estratos y supervivencias que tienen su origen en otros tiempos anteriores. Y, por supuesto, debemos añadir que tampoco la revolución es ajena a esta dimensión anacrónica. Es más, debido a que la lucha revolucionaria es asimismo un litigio por la memoria y por el tiempo, en su seno también se captan las diferentes relaciones (o pugnas) que se establecen entre el presente y el pasado.

Esta visión alternativa del tiempo se habría plasmado de forma paradigmática en la revolución y Benjamin, como en la tesis decimocuarta, alude a la francesa. Para Robespierre, aseguró, la antigua Roma habría sido un pasado cargado de tiempo-ahora *(Jetztzeit)* con el que se hacía saltar el *continuum* de la historia y, de este modo, la Revolución francesa se habría entendido a sí misma como una Roma que retorna. Se puso en práctica un salto de tigre al pasado que, inspirándose en las luchas pasadas y recogiendo la doliente herencia de los oprimidos, se enfrentaba a la tradición de la clase dominante. Y con ello se mostraba la complejidad de la cuestión del tiempo: cómo el presente, y con ello la revolución, no es puramente y nada más que presente. Más aún, añadiría Benjamin, es preciso que vaya más allá de este. La redención augurada por la revolución también debe serlo para quienes han padecido las injusticias pretéritas. De ahí que el Mesías no venga solo como un redentor sino también como el vencedor del Anticristo; como un vencedor, por tanto, que adviene cargado de pasado. Ahora bien, al mismo tiempo también se puede leer esta tesis desde un ángulo adicional y en verdad complementario: las luchas actuales, las posibles derrotas del presente, tienen asimismo sentido en la medida en que así podrán ser recogidas, continuadas o reapropiadas en el futuro. Es en cada presente cuando forjamos, actualizamos y prolongamos esa tradición que más adelante podrá ser extendida y reivindicada. Desde este prisma, ser fieles a la tradición (de los oprimidos) no es solo mantener vivo el pasado para el presente sino también de cara al futuro.

En este entrelazamiento entre presente y pasado (y futuro) es cuando Benjamin se aleja más claramente de las aseveraciones del Marx de *El 18*

de Brumario, pero lo hizo sin deslizar reproche explícito alguno. Al revés, pareció buscar una conciliación, una plasmada en la última frase de la decimocuarta tesis y donde escribió que «el mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, que así es como Marx entendió la revolución»[22]. ¿Con este gesto habría sido fiel a Marx y desde su obra habría ido más allá de él? ¿O más bien fue un acto de heterodoxia?

En cualquier caso, Benjamin rehuyó la confrontación, y con ello se alejó de la reacción previamente expresada por alguien como Gustav Landauer. En *Llamamiento al socialismo* (1911), este revolucionario anarquista había criticado con virulencia el pensamiento de Marx en su integridad, sobre todo a causa del carácter científico que rodeaba a su filosofía, pero también había prestado atención a la tesis de la falta de precedentes. Al respecto había escrito que

> los recuerdos históricos pueden producir algo malo, cuando los hombres se disfrazan como viejos romanos o jacobinos, mientras tienen tareas muy distintas que llevar a cabo; pero todavía peor es esa especie de ciencia histórica que ha traído el marxismo hegelianizado. ¡Quién sabe cuánto tiempo hace que tendríamos detrás de nosotros la revolución si no hubiésemos pensado nunca en una revolución precedente! El marxismo nos ha traído una especie de manera de caminar que no recuerda a ninguna de las formas de andar existentes[23].

Landauer destacó los lazos de continuidad de la revolución con el pasado y por eso, y a causa de su visión idealizada de la Edad Media y del cristianismo, ha sido tachado de revolucionario nostálgico. Además, para él la revolución no debía ser únicamente política sino también espiritual. Ahora bien, lo digno de mención para la cuestión aquí tratada es que su pensamiento contrario al cientifismo (marxista) también desemboca en una nueva relación con el pasado que bien pudo influir en Benjamin y que sin duda lo hizo en Ernst Bloch. Para Landauer, el pasado no era algo acabado ni puramente pasado sino, y en la medida en que está conectado con el presente, algo que también estaba sujeto al cambio y al devenir, tal y como se muestra en este pasaje:

> Afirmo más bien, a despecho de toda paradoja, de manera completamente literal, que el pasado varía. La cadena de la casualidad no está integrada por causas rígidas que producen efectos fijos, que a su vez se vuelven causas, que de nuevo ponen un huevo, etcétera. Esto no es así. De acuerdo con esta idea, la cadena de la casualidad consistiría en eslabones trabados el uno con el otro, todos inmóviles y petrificados, menos el último. Solo el ultimo daría un paso adelante; de él brotaría entonces uno nuevo, que a su vez se adelantaría, y así sucesivamente. Yo sostengo, en cambio, que es toda la cadena la que avanza, no solo su último eslabón. Las

llamadas causas se transforman con cada nuevo efecto[24].

Para Landauer el pasado puede ser entendido como algo rígido y concluido, algo que en rigor no pertenece al presente, pero también como un camino, un movimiento vivo que se precipita a cada instante en el futuro. Su objetivo, pues, era superar la primera concepción para penetrar en la segunda. A decir verdad, no es una cuestión de volición o decisión, no hay un margen real de libertad en este asunto, dado que el pasado «lo tomamos con nosotros, o él nos toma consigo, sobre la misma marcha»[25]. Queramos o no, siempre nos acompaña y nos atraviesa.

Esto se manifiesta en su idealización de la cristiana Edad Media. Landauer retrató esta época como la cima de la civilización, pero al mismo tiempo la reconoció como una etapa del pasado, un pasado que aun parcialmente vivo en nuestro presente no puede ni tiene que ser revivido. Su nostalgia no derivó en un proyecto de restauración de un momento pretérito. Lo que le atraía más bien del cristianismo medieval eran ciertos rasgos que quería rescatar para su presente: por ejemplo, su fuerza mística y el afán hacia la santidad de las personas, aspectos que se contraponen a una era moderna que en su opinión adolecía de una alarmante falta de espíritu y en cuyo seno hallamos un pueblo carente de todo sentimiento de unidad y cohesión.

Landauer se giró hacia el pasado medieval en busca de una suerte de utopía de la comunidad. De ahí que no fijase su atención en la Iglesia papal sino en movimientos heréticos como los husitas o los posteriores anabaptistas, en los cuales descubrió proyectos radicales de transformar la vida en su integridad y entre quienes halló precursores de su anarquismo espiritual. Sus aceradas críticas a Lutero, a quien juzgó como la figura fundacional de la modernidad que detestaba, se relacionan también con su traición a la sublevación de los campesinos alemanes y a su pública adhesión al bando de los nobles. Lo que a su juicio se debía inferir de semejante maniobra es que el espíritu debía someterse a la autoridad y con ello Lutero quebraba como principio vital la libertad evangélica del cristiano, algo inaceptable para él. Ahora bien, eso no impide que Landauer también se adscribiera a la tradición de la Revolución francesa, pese a que no por casualidad lo hiciera desde su ideal de fraternidad, el más necesario para los sombríos tiempos contemporáneos.

Como se sabe, el pensamiento de Benjamin se mueve por otros derroteros. Para empezar, y más allá de la muy distinta valoración de la obra de Marx, en sus escritos no se respira una nostalgia ni un idealismo equivalentes. Además, no solo pone de relieve cómo el pasado influye en el presente, sino cómo se anudan (de manera problemática) la continuidad y la discontinuidad. El primer problema del propagado ideal de progreso es que se presenta como una línea de continuidad, toda ella acumulativa, coherente y prácticamente sin fisuras ni aristas, toda ella forjada desde una perspectiva teleológica y presentista. Implícita o explícitamente, el presente es concebido así como la supuesta cumbre de una trayectoria histórica de la que se justifican y expían sus crímenes pretéritos. Crímenes, por cierto, que no solo pertenecen al pasado.

Por ello mismo, Benjamin también denunció que el progreso es retratado como una ficción de continuidad que se limita a valorar esos momentos pasados en los cuales se reconoce y que no incorpora a su relato esos otros instantes en los que la tradición se disloca o interrumpe[26]. De ahí que el estallido de la revolución, la cual irrumpe con estrépito como un momento de discontinuidad, conduzca a la impugnación de los contenidos de esa falsa continuidad y también al cuestionamiento de la misma idea de continuidad en sí. Una de las icónicas imágenes que Benjamin ofreció de esta ruptura queda simbolizado en la introducción del nuevo calendario en la Revolución francesa, el cual representa el reordenamiento del tiempo que trae consigo la nueva etapa que se abre. Sin embargo, no por ello la cuestión de la continuidad desaparece, pues la discontinuidad generada por la revolución no deja de ser el origen de otros momentos (bien que discontinuos) de cierta continuidad con el pasado. Por ejemplo, con aquellos episodios de opresión frente a los cuales aparece como expiadora o con esos momentos de excepción que concurren como instantes de tiempo-actual para el presente. De todos modos, conviene no olvidar que el nuevo calendario revolucionario fue reintroducido brevemente, solo 18 días, durante la Comuna de 1871. ¿Se trató entonces de un momento dialéctico y revolucionario o deberíamos afirmar que fue poco más que una imitación y por tanto una farsa?

ENGELS, BLOCH Y LOS CAMPESINOS DE ALEMANIA

Se podría decir que, cronológicamente, la primera respuesta a Marx provino de su gran amigo Engels, en *La guerra campesina en Alemania* (1850), y que en realidad había publicado un poco antes que *El 18 de Brumario*. Ya en la primera frase del prólogo avisaba que «también el pueblo alemán tiene su tradición revolucionaria»[27]. La meta del libro es clara: rastrear en la historia pasada a fin de mostrar que los alemanes asimismo poseían precedentes revolucionarios de consideración y que no tenían por qué ser menos valorados que los de otros territorios como Francia, cuya mención no es casual. Por cierto, el caso de Engels no fue único. Incluso un historiador conservador como Leopold von Ranke se refirió a estos hechos, lógicamente desde un punto de vista bien distinto, como «el mayor acontecimiento natural del Estado alemán (sic)»[28].

Además, el precedente histórico de los campesinos, pese a estar situado a una distancia de más de tres siglos y a pesar de ciertas diferencias dignas de destacar, como el carácter más bien nacional de la revuelta alemana y el transnacional de la oleada revolucionaria de 1848, serían desde la perspectiva de Engels comparables a la coyuntura actual[29]. En este sentido, retrata por ejemplo a los dos principales actores de la revuelta campesina desde un esquema muy cercano a su filosofía de la historia: a Lutero como representante del reformismo burgués y a Thomas Müntzer, cuya proclama *«omnia sunt communia»* ya tenía una larga tradición dentro del cristianismo y no ha dejado de ser reivindicada en la actualidad, como un revolucionario plebeyo, un profeta de la insurrección y una especie de comunista *avant la lettre*. De ahí que su reino de Dios, según Engels, no fuera otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin un poder estatal independiente; o que su evangelio no fuese otro que el de una igualdad completa. Por ello mismo, Engels postergó la cuestión religiosa y puso en primer lugar la material y la lucha de clases[30].

El que quizá sea el aspecto principal del libro es que la traición de Lutero a Müntzer, cuando el primero apoyó a la nobleza y abogó por el aplastamiento del segundo, es interpretada por Engels como la reveladora anticipación de la traición de la burguesía decimonónica al proletariado. Si Marx había explicado el presente desde el presente en *El 18 de Brumario*, Engels acudió al pasado para hallar un acontecimiento que le sirviese para comprender lo recién sucedido. Desde este prisma, ambas obras deben ser

leídas una al lado de la otra. Y lo que aporta *La guerra campesina en Alemania* frente a la obra de Marx es que el fracaso proletario en 1848 no habría sido más que un ejemplo adicional de una cadena de debacles análogas del pasado. Su conclusión implícita es que no hay que fiarse más de la burguesía, pues su revolución no es la misma que la del proletariado. A partir de ese momento, y en especial a raíz de lo sucedido en la Comuna de París de 1871, los proyectos políticos de sendas clases divergirán cada vez más y pasarán a ser enemigas, de modo que las revoluciones burguesas comenzarán a ser vistas como una contradicción y como un fenómeno más propio del pasado. Además, esta crítica y desautorización de Lutero conectaba no solo con el papel simbólico que el reformador alemán tenía en el seno del nacionalismo alemán decimonónico, sino incluso con el rol histórico y a su manera revolucionario que le había atribuido alguien tan importante para Marx y Engels como Hegel.

El análisis de Engels no resultó infecundo, en especial en Alemania. Diversos pensadores revolucionarios de primera línea se acercaron a la Guerra de los Campesinos, tales como Ferdinand Lassalle (quien en verdad se centró más en el caballero Franz von Sickingen), August Bebel, Franz Mehring, Karl Kautsky, el heterodoxo Gustav Landauer o, por supuesto, Ernst Bloch. Al principio de su libro *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución* (1921), donde el título revela su intención de repensar la relación entre religión y política, este filósofo propuso una particular relectura del reformador religioso que también se enmarca en el seno de la tradición revolucionaria.

> Ni siquiera aquí (…) nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también los otros retornan así, transformados; *los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros*. Müntzer fue quien más bruscamente se quebró, por más que sus deseos fueran de vastísimos horizontes. Aquel que lo considere en el aspecto de la acción, captará por tanto en ello el presente y el absoluto de manera más distanciada y sinóptica que en una vivencia excesivamente rápida, y sin embargo con vigor no atenuado. Müntzer, principalmente, es historia en el sentido fecundo; él y su obra y todo lo pretérito que merece ser reseñado está ahí para obligarnos, para inspirarnos, para apoyar con mayor amplitud cada vez nuestro constante propósito[31].

El objetivo de Bloch en esta obra era explorar a su manera la historia o corriente subterránea de la revolución, una historia que de acuerdo con su convicción no estaba muerta para el presente y que podía ser reivindicada

como herencia. A su juicio, el legado revolucionario de los campesinos y de Müntzer, que en el fondo no haría sino seguir la inspiración de la tradición milenarista de un Joaquín de Fiore mitificado[32], se extendió más allá de las fronteras alemanas y fue recogido después por los rebeldes de las Cévennes, los *diggers* de la Revolución inglesa y su mensaje resonó todavía obstinadamente vivo en el fragor de la Revolución francesa. Según Bloch, incluso

> en la realización bolchevique del marxismo retorna de modo inconfundible el fenotipo del anabaptismo radical, con ribetes taboritas, comunistas y joaquinianos y librando la eterna batalla de dios; trayendo consigo por último el mito todavía encubierto, secreto, de la finalidad, de la cual, sin embargo, es constantemente preludio y correctivo el milenarismo[33].

Al final del libro sobre Müntzer, Bloch llegó a unir en un solo fragmento nombres como los de los cátaros, del maestro Eckhart, de Kant y de Tolstoi[34]. Con ello, además, se enfrentó a esa interpretación que reducía la revuelta campesina a un episodio meramente de carácter nacional. De su lectura se deduce que el legado de todo acontecimiento, por muy local que sea, puede franquear toda clase de fronteras, tanto espaciales como temporales. Se trata de un elemento que él mismo había detectado en uno de los sermones de Thomas Müntzer, de quien recordó que había proclamado que

> lo que yo predico es una fe cristiana uniforme en los corazones de todos los elegidos en la tierra. Si alguien no ha oído ni leído en toda su vida las Biblias, puede, sin embargo, tener para sí, por la justa doctrina del espíritu, una fe cristiana infalible, tal y como aquellos que sin libros escribieron la Sagrada Escritura. Si los cristianos coincidiéramos todos en concordia (salmo 72) con todos los elegidos, pese a todas las separaciones o generaciones y religiones, sabríamos del ánimo de alguien que, educado desde su juventud entre infieles, ha conocido la buena obra y la doctrina de Dios sin necesidad de libro alguno[35].

Ahora bien, este ejercicio intelectual le generó un nuevo conflicto a Bloch, uno análogo al de Benjamin. Su apelación a la tradición revolucionaria y su explicación histórica tropezaban con otra tradición, una más cercana. Bloch no proporcionó la misma lectura del acontecimiento que Engels (como en verdad, antes de que *La guerra campesina en Alemania* fuera elevada a texto canónico, tampoco se puede decir que lo hicieran Bebel, Kautsky o Mehring) y, frente a la ortodoxia marxista de la época, rehusó restringir las causas a las de índole material o económico[36]. Al final de su vida, Bloch lo expuso de manera diáfana cuando reivindicó

que la superestructura podía activar la infraestructura. Más aún, que la superestructura contenía «un excedente que hace posible la maduración, de modo que una época anterior puede de pronto cobrar un rostro completamente distinto en otra generación, época y perspectiva. Lo que no implica una distorsión histórica, ni una falsificación, sino una vida distinta»[37].

Este excedente que Bloch asignó al pasado, un excedente por el cual el pasado no es meramente pasado y tiene la capacidad de ir más allá de sí mismo, es lo que se propuso rescatar y reivindicar como una herencia para el presente. En su opinión, todo pasado memorable contenía un carácter anticipador que dejaba constancia de cómo las fronteras entre pasado, presente y futuro no debían ser entendidas en un sentido rígido y literal. El pasado no debía ser entendido como algo cerrado y unívoco, sino abordado como algo dinámico y dinamizador y comprendido desde este carácter anticipador y su potencial de futuro. De ahí que Bloch no apelase únicamente a aquellos episodios revolucionarios más afines al ideario comunista, sino que también invocase acontecimientos religiosos como el protagonizado por Müntzer. Bloch reivindicó en reiteradas ocasiones tradiciones como la cristiana, lo que se plasmó en su libro *El ateísmo en el cristianismo* (1968), donde afirmó célebremente que solo un ateo puede ser un buen cristiano y, viceversa, que solo un cristiano puede ser un buen ateo, y al mismo tiempo lo hizo desde lo que llamó *sub specie* de su historia de las herejías. De lo que se trataba era de releer la Biblia, lo que llamó la Biblia subterránea, desde la perspectiva de los desafíos históricos y subversivos llevados a cabo frente a la ortodoxia religiosa. A su juicio, un buen rastreo histórico de esta herencia religiosa alternativa mostraría que también acontecimientos como la Revolución francesa se explicaban, en parte, desde este legado. De ahí que apuntase que «últimamente solo puede leerse la Biblia con los ojos del *Manifiesto comunista*. Solo así logra esta que ninguna sal atea se haga insípida y que lo que está implícito en el marxismo sea entendido también con aquella meta que no permite que la propia sal se haga insípida»[38].

Desde un principio Bloch se amparó en la autoridad de Marx para excusar su atrevimiento y justificar su abordaje y su tipo de aproximación a la figura de Müntzer y a la Revolución Campesina en un fragmento en el que reaparecen, si bien desde una óptica oportunamente distinta, los pasajes

arriba mencionados de *El 18 de Brumario*.

> El propio Marx admite que las exaltaciones visionarias desempeñan un cierto papel al menos al comienzo de toda gran revolución, y ello en la medida en que los nuevos amos de la situación se sintieron romanos, se volvieron a sentir paganos, en la medida en que los campesinos alemanes y más tarde también los puritanos tomaron prestados del Antiguo Testamento lenguaje, pasiones e ilusiones para su revolución burguesa, o en la medida en que hasta la propia Revolución francesa se adornó con nombres, consignas de lucha y atuendos procedentes del consulado e imperio romanos[39].

También en *El principio esperanza* (1954-1959) dejó caer una significativa referencia implícita a esos fragmentos de *El 18 de Brumario* e interpretó históricamente las revoluciones burguesas de manera distinta a Marx. La burguesía, que Bloch retrató como una clase poco heroica, se habría encorajinado y sublevado en virtud del espíritu utópico que la animaba. En caso contrario, explicó, no habrían sido los burgueses mismos quienes se hubieran arriesgado a luchar ni tampoco se hubieran sentido afines «de buena fe a los Gracos y a Bruto, lo que también ocurrió en parte durante la luna de miel de la libertad burguesa de 1789»[40]. Los mitos del pasado, según Bloch, habrían servido para imbuir a los burgueses de una gran pasión que habría funcionado a nivel práctico como un movilizador autoengaño y, citando al Marx de *El 18 de Brumario,* «para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas».

Sin embargo, Bloch agregó que este autoengaño también atesoraba un carácter políticamente anticipador que situó en el terreno el discurso de los derechos humanos. Este discurso, buen ejemplo de un excedente utópico del pasado y por cierto de un tema controvertido en la tradición marxista, habría sido imperfectamente efectuado y comprendido por los burgueses del momento, pero a su juicio también encerraba una revolucionaria promesa de futuro cuya auténtica realización solo podía darse en el seno del socialismo. Además, estos mismos derechos no debían quedarse en una mera afirmación abstracta sino ser materializados a nivel práctico, y hacerlo como una herramienta crítica contra todo tipo de régimen, sin excluir a los socialistas. En su opinión, «la bandera de los derechos humanos tiene que ser la misma en todos lados, tanto la que alzan los trabajadores como derecho de resistencia en los países capitalistas, como la que enarbolan en los países socialistas como construcción del socialismo, como derecho e incluso obligación a la crítica de esta construcción»[41]. En caso contrario,

se tendría un socialismo autoritario contra el cual se posicionó.

Así pues, Bloch se propuso reivindicar lo que llamó el componente ciudadano que extrajo de las revoluciones burguesas, un elemento que no debe ser dejado de lado a causa de su procedencia histórica y que tan solo en el marco de un contexto distinto podría conseguir desplegar su verdadero potencial utópico. Y con ello Bloch también se opuso a esa concepción de la ideología que la retrata básica o exclusivamente como una falsa conciencia. En *¿Despedida de la utopía?* revisitó de nuevo los famosos pasajes de *El 18 de Brumario* y afirmó que en las revoluciones burguesas, y pese a la falsa convicción de sus protagonistas, lo que se generó fue una conciencia moral auténtica. Ambas cosas, a nivel fáctico, no serían incompatibles.

El propósito de Bloch, en sintonía con Benjamin y quien llegó a emplear el término *Jetztzeit* del segundo, fue proyectar la dialéctica sobre el pasado y recuperar lo positivo de lo negativo, lo revolucionario de lo contrarrevolucionario, lo dotado de porvenir de lo realmente caduco y pasado. Su comprensión de la herencia, a veces un tanto voluntarista, era netamente plural, y no solo a nivel ideológico o cultural (en *El Principio esperanza*, por ejemplo, abrigó la pretensión de ir más allá de la tradición occidental), sino también temático, razón por la que sus reflexiones sobre el espíritu utópico tocaron tantos temas distintos, desde la política y la religión a la música, pasando por la arquitectura, la pintura o la literatura. Con ello se constata la vocación inclusiva de una herencia dinámica que debe esforzarse por renovarse e intentar integrar no solo las otras tradiciones, sino también las nuevas que puedan ir apareciendo.

Con el paso del tiempo, Bloch pasó de defensor de Stalin (lo que le perseguirá de por vida) a ser tachado de heterodoxo a partir de 1956, tras las revelaciones de Kruschev sobre el jerarca ruso y la posterior represión soviética de Hungría. Bloch, quien vivía en la Alemania Oriental, se sintió humillado por haberse dejado engañar y al poco tiempo fue implícitamente condenado por el mismo Walter Ulbricht en su alocución *Was wir wollen und was wir nicht wollen* («lo que queremos y lo que no queremos»). Por esa razón fue represaliado y, aprovechando una estancia en el Berlín occidental, decidió pasarse al otro lado del telón de acero.

A lo largo de su extensa vida, Bloch siguió revisitando esta cuestión y resaltando la importancia de la porosidad e interpenetración entre pasado y

presente. Su convicción, tal y como la había desgranado en *Herencia de este tiempo* (1935), era que no se debía entregar el pasado a una reacción que comprendía mejor su potencial político y que neutralizaba su componente subversivo. La famosa tesis que hace de *Leitmotiv* de este libro, la contemporaneidad de lo no contemporáneo, no solo cabe entenderla en un sentido negativo y retrospectivo sino también en uno positivo y prospectivo. Sin el respaldo del pasado, argumentó, el mismo futuro de la revolución quedaba en entredicho, pues esta no puede sostenerse en el vacío o en una mera abstracción imaginada sino que debe auparse asimismo sobre un pasado real que, bien mirado, ya está preñado de futuro. Un futuro únicamente futuro, en cambio, merecería ser catalogado como uno vacuo e inauténtico, uno que no da a luz un verdadero *novum*.

Se trata de una intuición que de algún modo detectó entre los protagonistas de la Revolución Campesina de 1525, de quienes Bloch recordó que tras la debacle de Frankenhausen habrían exclamado: «vencidos regresamos a casa, ¡nuestros nietos se batirán mejor que nosotros!». Lo que se propuso fue recoger este testigo (en verdad plural) del pasado. Más tarde, llegó a ir más lejos y apuntó que «la mayoría de quienes han sobrevivido gracias a la tradición fueron más contemporáneos que la mayoría de nuestros contemporáneos», pues «han sido transmitidos, siguen avanzando y continúan teniendo algo que decir»[42]. Así se infiere la posibilidad de que haya pasados con más futuro incluso que nuestro mismo presente. Desde esta perspectiva, el futuro no tiene tanto que ver con una cuestión cronológica como con un horizonte de apertura. Girarse hacia el pasado, pues, puede ser una manera alternativa de coger fuerzas y cargarse de inspiración para el futuro.

También en el inmenso e inabarcable *El principio esperanza*, la obra capital de Bloch, ahondó en su pretensión de romper las barreras entre pasado, presente y futuro. Y de hacerlo en nombre del marxismo. De ahí que afirmase en el primer volumen de esta trilogía que «la filosofía marxista es filosofía del futuro, es decir, también del futuro en el pasado»[43]. Casi al final de su tercer y último volumen concluyó que «solo el marxismo creador es nuestra época aprehendida en pensamientos, una época que es, a la vez, creadora, heredera, realizadora»[44]. La confluencia de ambos elementos, creación y herencia, resulta fundamental. Aún en 1966, casi medio siglo después de su temprana monografía sobre Müntzer y

ya residiendo en la Alemania Occidental, pronunció una alocución poco conocida para la radio y cuyo título es un resumen de lo planteado aquí: *¿Hay futuro en el pasado?* Su respuesta no pudo ser más clara: «La utopía lidera la brillante tradición y no sube o desciende en ella. La tradición ilumina y sobre todo asegura la utopía desde su mediación. No es la tradición de lo sido, de la reacción y de la satisfacción, sino la del devenir, del superar y de la insatisfacción la que puede llevar a la meta»[45].

LA INCÓGNITA DE MARX

Podríamos interrogarnos hasta qué punto defendió Marx a lo largo de toda su vida su posición contraria a la tradición revolucionaria, algo que problematizaremos más adelante. Por el momento se puede recordar que, al final de *La Guerra civil en Francia* (1871), afirmó que «el París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera»[46]. Esto enlaza con la carta enviada a Ludwig Kugelmann el 17 de abril de 1871, donde le comentó que «la lucha de la clase obrera con la capitalista y su Estado ha entrado en una nueva fase gracias a la lucha de París. Cualquiera que sea el resultado inmediato, se ha ganado un nuevo punto de partida de importancia para la historia mundial»[47]. Cinco días antes le había destacado que, pese a su derrota, era un hecho glorioso y resaltó el contraste entre «estos parisinos que *asaltan el cielo (Himmelstürmern)*» y «los esclavos del cielo *(Himmelsklaven)* del Sacro Imperio romano-pruso-germánico, con sus *mascaradas* póstumas y su olor a caserna, iglesia, feudalidad rancia *(Krautjunkertum)* y, sobre todo, filisteísmo»[48].

La cuestión es: si la Comuna podía tener un valor de futuro y convertirse en un nuevo punto de partida, ¿hasta qué punto no la estaba situando como el origen de una nueva tradición? ¿Y no podrían tenerlo a su vez las otras revoluciones pasadas, como la de esa Revolución francesa que influyó asimismo en la Comuna, y ser así reivindicadas desde el presente? ¿O acaso aquí habla un Marx realista o pragmático que expone una situación inevitable que distaría de ser la ideal?

No está claro que sea una respuesta a esta cuestión, pero llama la atención que en 1869 Marx escribiese a Kugelmann que «los parisinos vuelven a

estudiar formalmente su reciente pasado revolucionario para preparar la nueva e inminente empresa revolucionaria»[49]. Quince años antes, el 16 de abril de 1856, Marx le había mandado una carta a Engels en la que, en una coyuntura de posible sublevación, le indicaba que «en Alemania todo dependerá de la posibilidad de respaldar la revolución proletaria con alguna segunda edición de *La guerra campesina*. Entonces todo saldrá a pedir de boca»[50]. Y es que a Marx no le pasó desapercibido que los libros y las narraciones de los acontecimientos revolucionarios pasados, en este caso la revuelta de los campesinos alemanes historiada por Engels, podían tener una inestimable capacidad de movilización política. Antes aún, en una carta a Ruge que escribió cuatro meses después de la cita en apariencia antagónica que encabeza este capítulo, un joven Marx había anunciado que

> nuestro lema será: reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad. Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de efectuar *(Vollziehung)* las ideas del pasado. Veremos finalmente que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo[51].

¿Acaso fue cambiando Marx de opinión? ¿Fue incapaz de seguir fiel a lo que había sostenido en *El 18 de Brumario*? ¿O bien no habría que entenderlo como un principio absoluto? ¿Acaso debemos prescindir siempre y de manera radical de la tradición? ¿Y es posible hacerlo? ¿Hasta qué punto son revolución y tradición principios contradictorios o incompatibles? ¿Y qué supondría eso para el marxismo o para el lugar que sigue ocupando Marx en el pensamiento e incluso panteón revolucionario? ¿Podría decirse, como muchos revolucionarios seguirían sosteniendo hoy en día, que la tarea revolucionaria actual no sería en el fondo más que efectuar *(vollziehen)* esos pensamientos del pasado que él alumbró hace más de un siglo?

BAKUNIN Y LAS AMBIVALENCIAS DEL PASADO REVOLUCIONARIO[52]

Como muchos otros contemporáneos, Bakunin también se preocupó mucho por estas cuestiones. Fue consciente de la relevancia de la relectura

y el análisis del pasado para extraer aprendizajes para el futuro y encarar de la mejor manera las revoluciones por venir. De ahí que su activismo revolucionario se acompañara de su labor como una suerte de historiador e incluso filósofo de la historia de las revoluciones. Se trata de un aspecto poco conocido que en parte se explica por la habitual desatención hacia su faceta más intelectual, lo que en parte se entiende por el carácter desordenado, interrumpido, coyuntural y aparentemente improvisado de sus reflexiones. Además, es probable que una influencia en Bakunin procediera de un Marx que, aunque no citado, parece estar presente en sus observaciones históricas, al menos por lo que respecta a *El 18 de Brumario*. Eso explicaría que el anarquista ruso se refiriera a los protagonistas de la Revolución de 1848 como «pálidas sombras de los héroes de 1793», que retratase a Louis Blanc como un Robespierre en miniatura o que, desde una perspectiva teatral a la que recurre en reiteradas ocasiones, afirmara que

> los héroes de la Gran Revolución habían sido para ellos lo que las tragedias de Corneille y de Racine para los literatos franceses antes del nacimiento de la escuela romántica, modelos clásicos. Trataron de imitarlos y los imitaron muy mal. No tuvieron ni el carácter, ni la inteligencia, ni sobre todo la posición. Hijos de burgueses, se sintieron separados del proletariado por un abismo, no encontraron en ellos pasión revolucionaria suficiente, ni resolución para intentar el salto peligroso. Permanecieron al otro lado del abismo, y para seducir, para arrastrar a los obreros, les hicieron mentiras, frases, muecas. Cuando se encontraron en medio del proletariado, se sintieron incómodos, como gentes por lo demás honestas, pero que se encontrasen en la necesidad de engañar. Se esforzaron por encontrar en sí mismos una palabra viva, un pensamiento fecundo y no encontraron ni uno solo. En esta fantasmagoría revolucionaria de 1848, solo se encuentran dos hombres reales: Proudhon y Blanqui, completamente diferentes, por lo demás, uno de otro. Todos los restantes no pasaron de malos histriones que representaron la revolución como los comediantes de la Edad Media representaban la Pasión, hasta que Napoleón III descorrió la cortina[53].

No debe sorprender que las conclusiones de Bakunin acerca de la tradición revolucionaria también recuerden a los pasajes iniciales de *El 18 de Brumario:* desde su denuncia a la decadencia de la revolución o la afirmación de que «los revolucionarios socialistas de nuestros días no tienen nada o casi nada que imitar de los revolucionarios jacobinos de 1793. La rutina revolucionaria les perdería. Deben trabajar en lo vivo, han de crearlo todo»[54]. En otro momento concluyó que «no es en el pasado, ni en el presente, donde debemos buscar la libertad de las masas, es en el porvenir, en un porvenir próximo»[55]. La sintonía con Marx es bastante

clara.

Ahora bien, a diferencia del autor de *El Capital*, quien escribió justo después y al calor de los acontecimientos, Bakunin reflexionó a veinte años de distancia y, por eso, también se preocupó por analizarlos desde otros puntos de vista. Un aspecto central fue intentar comprender la relación histórica entre la Revolución francesa y el acontecimiento de 1848 que, en su opinión, no se debía entender simplemente como una mera «farsa». De hecho, y a partir de un episodio como la terrible represión de los revolucionarios por las fuerzas gubernamentales de la Segunda República por parte de Cavaignac, cuando en las llamadas Jornadas de Junio más de tres mil obreros fueron asesinados, Bakunin recurrió deliberadamente a un término como el de «traición». Tras hacerse con el poder, la clase burguesa había renunciado a la «religión revolucionaria» de sus padres y, con ello, había traicionado su legado. En este sentido, y lejos de ser una mera y pálida repetición, la Revolución de 1848 habría mostrado un llamativo aspecto novedoso. En esa fecha, recalcó, se certificó el quiebre de la lucha revolucionaria conjunta de burgueses y proletarios, quienes, si bien con diversos intereses y no sin conflictos, habían combatido mano a mano hasta entonces. Por lo tanto, 1848 supuso una decepción que no dejó de ser iluminadora. Desde la perspectiva de Bakunin, se evidenciaba no solo cómo no hacer la revolución, sino también cómo los antaño aliados de la revolución habían pasado a ser antagonistas y por qué la revolución del futuro debía estar básicamente formada por trabajadores.

Además, esa novedad sentida como tal en 1848 reproducía a nivel de conciencia una diferencia real que ya se había dado en la Revolución francesa y que constataba la imposibilidad de poder realizar una repetición revolucionaria. En verdad, el aprendizaje que extrajo de la historia no fue directo sino derivado, provino del aprendizaje que los mismos burgueses habían sacado de los conflictos internos a los propios movimientos revolucionarios. De ahí infirió el anarquista ruso que la unión entre obreros y burgueses en 1789 había sido posible solo a partir de una poderosa e inconsciente ficción unitaria que había contribuido a sus éxitos políticos[56], pero que medio siglo más tarde se pulverizó de forma dramática. Con su bestial represión de los trabajadores en junio de 1848, la victoria capitaneada por Cavaignac en esas fechas «tuvo, en efecto, una repercusión histórica enorme. Con ella comenzó la nueva época de la lucha

internacional de la reacción con la revolución»[57].

El problema, concluyó Bakunin, es que las revoluciones del pasado habían sido básicamente políticas y que la tarea pendiente a llevar a cabo en el futuro debía ser también social. Ahora bien, no por ello renunció al legado de una Revolución francesa a la que, pese a sus defectos y limitaciones, pese a su distancia política y pese a su jacobinismo incluso, no dejó de admirar desde una postura que al mismo tiempo reconocía su grandeza. De hecho, añadió que el éxito futuro del proletariado ya se hallaba presente entonces de manera embrionaria y en cierto modo anunciado. Al respecto declaró que «también nosotros queremos la noble libertad, la salvadora igualdad y la santa fraternidad. Pero queremos que estas cosas, que estas grandes cosas, cesen de ser ficciones, mentiras y se conviertan en una verdad y constituyan la realidad»[58]. Superar la Revolución francesa, y no sin cierto hegelianismo que cultivó desde su juventud, podía ser sinónimo de realizarla plena o auténticamente.

Un buen resumen lo proporcionó en este otro fragmento:

> No hay que confundir a los jacobinos de hoy con los de 1793. Los de hoy no son más que pálidos fantasmas y ridículos abortos, caricaturas de los héroes del siglo pasado. Los jacobinos de 1793 eran grandes hombres, tenían el fuego sagrado, el culto a la justicia, a la libertad y a la igualdad. No fue culpa suya si no comprendieron mejor ciertas palabras que resumen todavía hoy nuestras aspiraciones. No consideraron más que la faz política, no el sentido económico y social. Pero, lo repito, no fue culpa suya, como no es mérito nuestro el comprenderlas hoy. Es la culpa y el mérito del tiempo[59].

Sin embargo, y como en Marx, la historia no finaliza aquí. Gran parte de las afirmaciones anteriores se replantearon a causa de una Comuna de París que le sirvió a Bakunin para revisar su relación con la historia y la memoria revolucionaria. Para empezar, porque suministró un buen ejemplo de una revolución que se aventuró a no ser solamente política sino también social, por lo que constituía un reivindicable referente para el futuro. Para seguir, porque observó que en ese episodio estuvo asimismo presente el complejo problema de la tradición revolucionaria y, de nuevo, en conexión con el persistente legado de la Revolución francesa. A fin de cuentas, Bakunin admitió que los políticos socialistas en la Comuna no eran más que una minoría frente a la mayoría neojacobina. Ahora bien, lo interesante es que diferenció aquí entre dos tipos de jacobinos, los *communards* frente a los *anticommunards* personificados por Léon Gambetta, y que retrató

benévolamente a los primeros. Entre otras cosas, los valoró como dignos herederos de sus predecesores de 1793 por ser capaces de sacrificar sus convicciones y su ideología en aras de los requerimientos de la realidad de la revolución y *la force des choses*. Al respecto, comentó que esos jacobinos son

> francamente revolucionarios, los héroes, los últimos representantes sinceros de la fe democrática de 1793, capaces de sacrificar su unidad y su autoridad bien amadas a las necesidades de la revolución, antes que doblegar su conciencia ante la insolencia de la reacción. Estos jacobinos magnánimos, a la cabeza de los cuales se coloca naturalmente Delescluze, un alma grande y un gran carácter, quieren el triunfo de la revolución ante todo; y como no hay revolución sin masas populares, y como esas masas tienen eminentemente hoy el instinto socialista y no pueden ya hacer otra revolución que una revolución económica y social, los jacobinos de buena fe, dejándose arrastrar cada vez más por la lógica del movimiento revolucionario, acabarán por convertirse en socialistas a su pesar. Tal fue precisamente la situación de los jacobinos que formaron parte de la Comuna de París[60].

Para Bakunin, la virtud y el mérito de los jacobinos *communards* residió en que su memoria del pasado no se había impuesto sobre el presente sino más bien al revés y que, frente a lo acaecido en 1848, eso habría permitido que la Comuna eclosionara y resonara como una auténtica revolución. La solución al problema no fue desprenderse del pasado, sino saberse relacionar con él de tal modo que no se perdieran de vista los desafíos y las demandas del presente; de tal modo, pues, que la tradición no cayera en algo así como un tradicionalismo revolucionario. En este sentido, la Comuna habría sido ejemplar y merecía ser reivindicada de cara al futuro. Conectando de nuevo pasado y futuro, vaticinó que «la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París. Tal es el verdadero, sentido y tales las consecuencias bienhechoras e inmensas de los dos meses memorables de la existencia y de la caída imperecedera de la Comuna de París»[61].

De todos modos, esta reivindicación no estuvo exenta de una actitud crítica y no debe ser entendida como imitación sino más bien como emulación. Al fin y al cabo, la Comuna fue derrotada, y en parte por sus errores y conflictos propios. Por ejemplo, lamentó que, por muy buenas intenciones que tuvieran, los mismos jacobinos no supieron desembarazarse de sus viejos prejuicios estatalistas y autoritarios. Eso explica que la reivindicación de Bakunin se centrara más en cómo sus protagonistas lograron engarzar de manera honesta, productiva y revolucionaria la

relación entre el pasado y el presente que en el resultado concreto; más en cómo se dejaron llevar más por la fuerza de las cosas que por su ideología. Aquello memorable de la Comuna no fue solo lo que hizo a nivel concreto. Más bien, se puso de relieve en que, a pesar de episodios como el restablecimiento del efímero y mucho menos sangriento Comité de Salud Pública, su fidelidad no se dio respecto al contenido de la Revolución francesa sino a su espíritu y, por ello mismo, la podía reemplazar como el nuevo referente a seguir. Con ello, Bakunin la convirtió en un glorioso pasado que no debía ser confinado al estatuto de «pasado pasado», sino que podía ser elevado a la categoría de un «pasado presente» e incluso «futuro». Su esperanza era que, siguiendo esta senda, la siguiente revolución pudiera ir asimismo un paso más allá. Influido por Hegel, buscaba una suerte de conciliación entre la continuidad y la discontinuidad con lo anterior; una donde el pasado iluminase al presente, pero no lo entorpeciera o descarriara.

Coherente con esta visión de las cosas, Bakunin también entendió así su quehacer vital y, en una preciosa y poco conocida carta que mandó a su amigo Nikolai Ogarev en noviembre de 1869, un poco antes de todos estos escritos y de la proclamación de la Comuna de París, le escribió:

> Pero, ¿para qué sirve hurgar inútilmente en tu pasado, en tu alma? (…). No es posible rehacer el pasado. No debemos tener arrepentimiento ni lamentaciones; sino que debemos juntar todo lo que han dejado en nosotros los errores y las desgracias del pasado, y todo lo que nos queda de energía, inteligencia, conocimientos, salud, pasiones y voluntad, y convertirlo en un todo para ponerlo al servicio del único objetivo final que pretendemos; y para ti y para mí ese objetivo es la revolución. No sirve de nada que te preguntes si vamos a verla o no. Eso es algo que ninguno de los dos podemos saber. Pero si por ventura la viéramos, Ogarev, para nosotros mismos no será una felicidad; otros hombres, nuevos, fuertes, jóvenes, naturalmente, y no tipos como Utin, nos barrerán de la superficie de la tierra y harán de nosotros unos inútiles. Y nosotros les pasaremos también los libros, y ellos harán con esos libros lo que quieran hacer. Luego iremos a acostarnos y a dormir el sueño eterno de los valientes[62].

---

[1] Por cierto, justo antes de la publicación de *El 18 de Brumario*, Engels le escribió a Marx por carta el 3 de diciembre de 1851 acerca de los acontecimientos en Francia: «Realmente parece como si el viejo Hegel, en su tumba, dirigiera la historia como el espíritu del mundo, y con la mayor conciencia hiciera que todo se hilara dos veces, una como una gran tragedia y la segunda como una miserable farsa: Caussidière por Danton, L. Blanc por Robespierre, Barthélemy por Saint-Just, Flocon por Carnot, y el becerro de luna [Napoleón III] con la primera docena de tenientes endeudados por el pequeño cabo [Napoleón I] y su mesa redonda de mariscales. Así habríamos llegado ya al 18 de Brumario», en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 27, Berlín, Dietz Verlag, 1963, p.

381.

[2] K. Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* [1852], Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, p. 13.

[3] Un caso a destacar es el de Marie d'Agoult, quien bajo el pseudónimo de Daniel Stern escribió una interesante y extensa *Historia de la Revolución de 1848* (1850) que, si bien desde una perspectiva distinta, también insistía en el lazo entre la nueva y la vieja revolución. En su opinión crítica, «si la República de 1848 no se ha fundado sobre sus verdaderas bases, si la democracia se agita aún hoy tan miserablemente entre dos amenazas de despotismo igualmente contrarias a su naturaleza, la razón no está, como se insinúa, en la incompatibilidad del genio francés con las instituciones republicanas, menos aún en el amor de la nación por la realeza y la aristocracia. Hay que buscar la causa principal en la ignorancia en la que han permanecido las clases instruidas y opulentas con respecto al pueblo, y en la falsa idea que han concebido de las exigencias del proletariado. Turbados por una vaga conciencia de los deberes en los que han fallado durante los dos últimos reinados, creían en resentimientos despiadados y en apetitos insaciables. El fantasma del 93 se les apareció a sus almas angustiadas (…). Han confundido, por no haberse acercado lo suficiente al pueblo, el espíritu de secta con el progreso mismo de la civilización, el terrorismo con el socialismo, las convulsiones de un babuvismo y un jacobinismo en vías de extinción con los esfuerzos legítimos del proletariado por entrar en la organización social» (D. Stern, *Histoire de la révolution de 1848,* vol. 2, París, Gustave Sandre, 1851, p. 13).

[4] P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes de P.-J Proudhon. Tome XVII – Mélanges. Articles de journaux. 1848-1852,* vol. 1, cit., pp. 150-151.

[5] K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre España. Extractos de 1854,* Madrid, Trotta, 1998, p. 86.

[6] K. Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte,* cit., p. 14.

[7] Resulta interesante constatar cómo ambos fragmentos interseccionan en la redacción original del texto. Mientras que en *El 18 de Brumario* Marx escribe que el «despertar de los muertos» puede servir «para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar a su fantasma de nuevo» *(den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen zu machen),* el célebre comienzo de *El Manifiesto comunista* no es otro que «Un fantasma recorre Europa –el fantasma del Comunismo» (*Ein Gespenst geht um in Europa –das Gespenst des Kommunismus*).

[8] K. Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte,* cit., p. 15.

[9] *Ibidem,* p. 16.

[10] *Ibidem,* p. 17.

[11] H. Rosenberg, *La tradición de lo nuevo* [1959], Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 164.

[12] *Ibidem,* p. 158.

[13] *Ibidem,* p. 168.

[14] *Ibidem,* p. 169.

[15] *Ibidem,* p. 170.

[16] *Ibidem,* p. 172.

[17] Citado por R. Mate, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»,* Madrid, Trotta, 2006, p. 188.

[18] En opinión de Benjamin, «es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora aparece como la última clase avasallada, como la clase vengadora y como la clase liberadora. De esta conciencia renunció la socialdemocracia desde un comienzo. Le atribuyó a la clase trabajadora el papel de salvadora de generaciones venideras. Con ello le cercenó el tendón de su fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la capacidad de sacrificio. Pues ambos se nutren más de la imagen verdadera de los predecesores avasallados que de la imagen ideal de los descendientes liberados» (W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia,* cit., pp. 65-66).

[19] W. Benjamin, *Libro de los pasajes* [1982], Madrid, Akal, 2005, p. 476.

[20] W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia,* Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 180-181.

[21] Al respecto ha escrito Reyes Mate: «Posiblemente no existe atropello mayor que ignorar la evidencia de los derechos pendientes de quien fue injustamente tratado. Es, por un lado, como si el enemigo venciera de nuevo; es como si se cometiera una nueva injusticia, que se puede reproducir indefinidamente porque nadie quiere hacer frente al enemigo. Pero, por otro, esa falta de solidaridad con el pasado nos priva de encender la chispa mesiánica que ilumine nuestro presente. La dignidad de ser feliz es esa solidaridad con el pasado» (R. Mate, *La razón de los vencidos,* Barcelona, Anthropos, 1991, p. 226).

[22] W. Benjamin, *Discursos interrumpidos. Filosofía del arte y de la historia,* cit., p. 188. Para una interesante discusión acerca de la relación de Benjamin con el Marx de *El 18 de Brumario,* véase *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria* (1978) de Terry Eagleton.

[23] G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus,* Berlín, Paul Cassirer, 1919, p. 73. En *La Revolución* añade: «todo vino llega a la fermentación por el fermento, que a su vez es obtenido del vino, y así sucesivamente. Supongamos que cada fermento fuera nuevo y tuviese en sí la realidad o la fuerza o el recuerdo –que todo es uno– de todo fermento anterior. Así, perennemente vieja y nueva, se manifiesta la utopía, aunque una y otra vez perezca, se disuelva y desaparezca en el seno de lo que ella misma llevó primero a la fermentación, y luego al tranquilo reposo. También así, en las épocas de topías relativamente estables, pervive la utopía, subterráneamente, postergando el realizar esa unidad del complejo de sentimiento, voluntad y recuerdo a la que se halla inclinada a dar el nombre de revolución» (G. Landauer, *La revolución: una filosofía social propia* [1905], Barcelona, NED Ediciones, 2016, p. 30).

[24] G. Landauer, *La revolución: una filosofía social propia,* cit., pp. 40-41.

[25] *Ibidem,* p. 41.

[26] W. Benjamin, *El libro de los pasajes,* cit., p. 476.

[27] F. Engels, *La guerra campesina en Alemania* [1850], Madrid, Capitán Swing, 2009, p. 107.

[28] L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation,* vol. 2, Berlín, Duncker und Humblot, 1839, p. 210.

[29] Escribió Engels: «Transcurrieron tres siglos y han cambiado muchas cosas, sin embargo, la guerra de los campesinos no se halla tan lejos de nuestras luchas actuales y muchas veces tenemos que combatir a los mismos adversarios de entonces. Las propias clases y fracciones de clases que traicionaron el movimiento de 1848 y 1849, son las que encontramos como traidoras en 1525, aunque en una etapa inferior de su desarrollo» (F. Engels, *La guerra campesina en Alemania,* cit., p. 107). Según Ernst Bloch, protagonistas de la Revolución de 1848 como Friedrich Hecker procuraron imitar la figura de Müntzer (E. Bloch, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución,* Madrid, Ciencia Nueva, 1968, p. 116).

[30] Escribe Engels: «También durante las llamadas guerras religiosas del siglo XVI se trataba, ante todo, de intereses materiales de clase muy determinados; esas guerras eran también luchas de clases, lo mismo que los posteriores conflictos internos de Inglaterra y de Francia. Aunque las luchas de clases se desenvolvían entonces bajo banderas religiosas, aunque los intereses, las necesidades y las demandas de unas y otras clases se ocultaban bajo envolturas religiosas, el problema no cambiaba y todo encontraba fácilmente su explicación en las condiciones de la época» (F. Engels, *La guerra campesina en Alemania,* cit., p. 131).

[31] E. Bloch, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución* [1921], cit., p. 11. Énfasis propio.

[32] Véase M. Riedl, “Longing for the Third Age: Revolutionary Joachism, Communism, and National Socialism”, en M. Riedl (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore,* Boston, Brill, 2017, pp. 267-318.

[33] E. Bloch, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución,* cit., p. 115.

[34] «Los pueblos perciben una luz que disipa las más sórdidas tinieblas, que coloca de repente en el centro más luminoso las realidades pasadas por alto, celestialmente subterráneas, y constituye por fin al secreto de la herejía en evidencia eficacísima, en polo y a la vez árbitro hegemónico de la sociedad. Inescuchada todavía, ofrécesenos la historia subterránea de la Revolución, que ya dio sus primeros pasos en posición erecta; pero ahí están los Hermanos del Valle, los cátaros, waldenses y albigenses, el abad Joaquín de Calabrese, los Hermanos de la Buena Voluntad, de la Vida Comunitaria, del Pleno Espíritu y del Libre Espíritu, Eckhart, los husitas, Müntzer y los anabaptistas, Sebastián Franck, los iluminados, Rousseau y la mística humanista de Kant, Weitling, Baader, Tolstoi. Aúnanse todos ellos, y la conciencia moral de toda esta tradición tan inmensa vuelve a afirmarse otra vez contra el miedo, el Estado, la incredulidad y toda fórmula de autoridad que prescinda del ser humano» (*ibidem*, pp. 253-254).

[35] E. Bloch, *El principio esperanza* [1954-1959], vol. 3, Madrid, Trotta, 2004, pp. 426-427.

[36] En verdad Engels tampoco, pues, en una carta enviada a Joseph Bloch el 21 de septiembre de 1890, afirmó que en su opinión y en la de Marx la causa económica era en última instancia el motor del cambio, pero que también concurrían otras causas entre las que incluyó de manera explícita a la tradición. En la misma misiva y aclaró «que entre los más jóvenes se dé a veces más peso de lo que corresponde a la parte económica es en parte culpa mía y de Marx. Frente a los adversarios tuvimos que subrayar este principio fundamental que ellos negaban, y no tuvimos suficiente tiempo, lugar ni ocasión para hacer justicia a los otros momentos que intervienen en la acción recíproca *(Wechselwirkung).* Ahora bien, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica, es decir, cuando derivaba en una aplicación práctica, la situación cambiaba y ya no había espacio para el error. Desgraciadamente, ocurre demasiado a menudo que se cree haber comprendido a la perfección una teoría y poderla aplicar sin más tan pronto como se han apropiado sus principios fundamentales, y no siempre de una manera correcta. Y no puedo ahorrar este reproche a unos cuantos de los nuevos marxistas, de quienes también han salido cosas asombrosas» (K. Marx y F. Engels, *Werke,* vol. 37, Berlín, Dietz Verlag, 1967, p. 465). Ahora bien, con ello no solo se matiza la posición teórica general de Marx sino que se destaca la importancia de los estudios concretos, como *El 18 de Brumario* o *La guerra civil en Francia*, en los que se «aplica» y deviene más real y compleja.

[37] E. Bloch, *¿Despedida de la utopía?,* cit., pp. 135-136.

[38] E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo: la religión del Éxodo y del Reino* [1968], Madrid, Taurus, 1983, p. 67. En *El principio esperanza* también trata esta cuestión y llega a apuntar que «ninguna religión ha recorrido tantos estratos de la sublimación e incluso de la utopización de su dios como la religión de Moisés, pero todos se hallan ya prefigurados en el concepto mismo de su *Dios del éxodo*. El Dios de Moisés es la promesa de Canaán o no es Dios. La rebelión de Job, el Prometeo hebreo, tiene todavía su origen aquí y posee, por eso precisamente, una agudeza muy distinta, una sustantividad muy otra que la que tiene la discordia con Dios en cualquier otra religión. El éxodo se hace radical en Job: no simplemente como comparación de Yahvé, con el ideal de su justicia y del reino de la justicia, sino como *éxodo desde Yahvé* mismo hacia la desconocida Canaán, que era la promesa no cumplida de Yahvé» (E. Bloch, *El principio esperanza*, vol. 3, cit., p. 351).

[39] E. Bloch, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución,* cit., p. 67.

[40] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 1, cit., p. 189.

[41] E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Madrid, Aguilar, 1980, p. 181.

[42] E. Bloch, *¿Despedida de la utopía?,* cit., p. 131.

[43] E. Bloch, *El principio esperanza,* vol. 1, cit., p. 33. Antes había escrito: «Marx es quien, por primera vez, sitúa, en lugar de esta teoría, el *pathos* del cambio como el punto de arranque de una teoría que no se resigna a la contemplación y a la interpretación. La rígida separación entre el futuro y el pasado se viene así abajo por sí misma: el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el

pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro» (*ibidem*, p. 32).

[44] *Ibidem,* p. 497. Énfasis propio.

[45] E. Bloch, *Tendenz, Latenz, Utopie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1978, p. 299.

[46] K. Marx, *La Guerra Civil en Francia* [1871], Madrid, Aguilera, 1970, p. 96.

[47] K. Marx, *et al., Cartas a Kugelmann,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 210. Traducción modificada.

[48] *Ibidem,* p. 208. Traducción modificada.

[49] K. Marx y F. Engels, *Werke,* vol. 32, Berlín, Dietz, 1974, p. 596.

[50] Citado en F. Engels, *La guerra campesina en Alemania,* cit., p. 323.

[51] K. Marx, *Los Anales Franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 69. Traducción modificada.

[52] Para una versión extendida de esta sección véase E. Straehle, «Bakunin y la memoria revolucionaria. Historiar el pasado para comprender el presente y transformar el futuro», *Historia y grafía* 59 (2022), pp. 229-268.

[53] M. Bakunin, *Obras completas,* vol. 1, cit., p. 95.

[54] *Ibidem,* p. 122.

[55] M. Bakunin, *Obras completas,* vol. 2, Madrid, La Piqueta, 1977, p. 230.

[56] «Este antagonismo de la revolución burguesa y de la revolución popular, no existía todavía en 1793, ni en la conciencia del pueblo ni en la de la burguesía. No se había desbrozado todavía de la experiencia histórica esta verdad de todos los tiempos: que la libertad de toda clase privilegiada y por consiguiente también de la burguesía, está fundada esencialmente en la esclavitud económica del proletariado. Como hecho, como consecuencia real, esta verdad había existido siempre, pero había sido de tal modo oscurecida con otros hechos y enmascarada con tantos intereses y tendencias históricas diversas, sobre todo religiosas, nacionales y políticas, que no se había desprendido aún en su gran sencillez y claridad actual, ni para la burguesía comanditaria del trabajo, ni para el proletariado, asalariado por ella, es decir, explotado. La burguesía y el proletariado eran enemigos naturales, enemigos eternos, pero no lo sabían, y a consecuencia de esta ignorancia, atribuyendo la una sus temores, el otro sus males, a razones ficticias, no a su antagonismo real, se creían amigos, y creyéndose amigos, marcharon unidos contra la Monarquía y contra la nobleza y contra los sacerdotes. He ahí lo que constituyó la gran fuerza de los burgueses revolucionarios de 1793» (M. Bakunin, *Obras completas*, vol. 1, cit., pp. 93-94).

[57] M. Bakunin, *Obras completas,* vol. 5, Madrid, La Piqueta, 1986, p. 235.

[58] M. Bakunin, *Obras completas,* vol. 2, cit., p. 238.

[59] *Ibidem,* p. 240.

[60] *Ibidem,* pp. 168-169.

[61] *Ibidem,* p. 168.

[62] Citado en A. Lehning (ed.), *Conversaciones con Bakunin,* Barcelona, Anagrama, 1978, pp. 258-259.

3. Releer la tradición, repensar la revolución

«Puede ser que la continuidad de la tradición sea una apariencia. Pero entonces, precisamente, la persistencia de esta apariencia de persistencia funda en ella la continuidad». Walter Benjamin, *Libro de los pasajes.*

«Todo fluye, pero el río desciende en cada ocasión de una fuente. De todas las regiones que ha atravesado toma material que colorea su agua durante un largo tiempo. Del mismo modo en esta nueva forma hay restos de una más antigua, no hay un corte absoluto entre el hoy y el ayer. No hay ningún trabajo completamente nuevo, y menos aún el revolucionario. Simplemente el viejo es continuado de forma más clara y conducido hacia el éxito (…). En especial los sueños, también los más despiertos, tienen una prehistoria y la llevan consigo». Ernst Bloch, *Herencia de este tiempo*.

«La Biblia, y sobre todo el Nuevo Testamento, contiene dinamita suficiente para hacer saltar todos los sistemas sociales existentes en Europa». Gerald Brenan, *El laberinto español.*

RELEER LA TRADICIÓN EN UNA CLAVE REVOLUCIONARIA

El ejemplo mencionado de la guerra, revuelta o sublevación campesina alemana del siglo XVI es interesante por una variedad de razones. En primer lugar, no está claro que se la pueda tildar de revolución, palabra no usada por lo general en aquel entonces con un sentido político y que Copérnico no popularizaría, y en el campo de la astronomía, hasta 1543 con su *De revolutionibus orbium coelestium (Sobre las revoluciones de las órbitas celestes).* Eso no ha impedido que haya habido historiadores contemporáneos que de todos modos se hayan esforzado en rescatar su dimensión revolucionaria y se hayan referido a ella, como ha hecho Peter Blickle, como «la revolución de 1525» o «la revolución del hombre común» *(die Revolution des gemeines Mannes)*[1]. Con ello, este historiador no solo tiene la voluntad de recuperar el componente revolucionario de esos acontecimientos; además, se propone romper el mito por el que se los asocia exclusivamente al ámbito rural, ninguneando el rol desempeñado por los habitantes de las ciudades[2]. De todos modos, la cuestión terminológica sigue siendo objeto de debate[3].

Por otro lado, la Guerra de los Campesinos también resulta de interés porque fue un levantamiento frente a una autoridad, pero que en realidad se llevó a cabo desde la apelación a otra. Por ejemplo, en los textos y discursos de Müntzer (cuyo papel en este acontecimiento ha sido habitualmente sobredimensionado), abundan afirmaciones y sentencias que en todo momento se resguardan en la autoridad de las Sagradas Escrituras. Por su parte, en la muy importante octavilla los *Doce artículos* (1525) de los campesinos de Suabia, cuya repercusión y rápida difusión ha sido comparada a la de las 95 tesis de Wittenberg de Lutero, se reitera una y otra vez que todas sus reclamaciones se deben entender desde una estricta obediencia a la religión cristiana y a la Biblia. En el último de esos artículos, de hecho, se subraya que si alguno de ellos no concordara con la palabra de Dios sería retirado. Esta constante presencia y subordinación a las Sagradas Escrituras también se dio en otros escritos de este acontecimiento o en *reformadores* coetáneos como Michael Gaismair, Balthasar Hubmaier o Hans Hergot, todos ellos, como Müntzer, asesinados o ejecutados.

Este episodio solo es una muestra de cómo la tradición se caracteriza por su maleabilidad y por poder ser interpretada en una clave subversiva e incluso revolucionaria. A fin de cuentas, en tales casos se recurre a una autoridad superior, la divina, a la humana que la pretende representar en la tierra. Al mismo tiempo, este conflicto revela que en muchos casos no es tan importante lo que «dice» la tradición como lo que se «hace decir» en su nombre. Y las preguntas que se esconden detrás de ello son: ¿hasta qué punto son flexibles o pueden ser flexibilizadas las tradiciones? ¿Y es susceptible toda tradición de ser interpretada desde una perspectiva revolucionaria?

En este tipo de levantamientos no se elimina la autoridad en sí, sino que se desafía la oficialmente existente, al declararla un poder desnudo o desautorizado, y se liquida a su vez su función de mediación, atreviéndose los insurrectos a interpretar directamente el mensaje cristiano. Para enfrentarse al orden de cosas del momento los sublevados no invocaron una tradición alternativa, sino que promovieron una lectura alternativa de la misma. Lo revolucionario no era la tradición en sí sino la forma de reinterpretarla e invocar intencionadamente unos pasajes seleccionados que justificasen el alzamiento. Por ello, el primer rasgo revolucionario, uno

antecedido por el principio luterano de la *Sola scriptura* que también suponía la impugnación del rol histórico que desempeñaba la tradición oral en la religión cristiana, residía en que el pueblo tuviera el derecho y la capacidad de leer e interpretar por sí mismo los pasajes bíblicos y en que con ello pudiera cuestionar su versión oficial.

Ha sido frecuente en la historia que el componente revolucionario se halle no tanto en una tradición revolucionaria como en una interpretación revolucionaria de una tradición concreta. Por ejemplo, hubo recurrentes usos subversivos de la tradición cristiana a lo largo de la Edad Media[4], e incluso en algunos casos esos usos se mezclaron con los de otras tradiciones que podían ser oportunamente revitalizadas o reivindicadas. Un caso interesante acaeció en la Roma de mediados del siglo XII, dos siglos antes de Cola di Rienzo. En aquel momento la ciudad se inmiscuyó en los litigios entre el papado y el Imperio para reclamar una mayor autonomía municipal que al mismo tiempo apelaba a la gloria de la antigua Roma. De una más simbolizada entonces en el cristiano emperador Constantino que no en el pagano Augusto. Y de una, por tanto, que servía para justificar los cambios desde la imagen de una restauración que conectaba con el pasado y que se plasmó en la reconstitución del Senado romano en 1143, como forma de instituir un poder temporal opuesto al papal. Según el historiador Robert L. Benson, «el programa de *renovatio* de los revolucionarios [sic] romanos se revistió de retórica republicana, e imaginaron que estaban restaurando los derechos del "Senado y el pueblo de Roma"»[5]. Esta mezcla entre la apelación a lo nuevo y a lo antiguo se habría plasmado en que las dos divisas de esta iniciativa municipal habrían sido las de *renovatio sacri Senatus* y *restauratio imperii Romani*[6]. Un historiador coetáneo como Otón de Freising ya destacó de Arnaldo de Brescia, gran protagonista y víctima de este conflicto, que tomó el ejemplo de los antiguos romanos, que quiso reconstruir el Capitolio y renovar la dignidad senatorial.

Mucho más tarde las apelaciones subversivas o revolucionarias a la tradición cristiana continuaron. Desde diversas perspectivas y geografías se pudieron percibir con nitidez en episodios como la Revolución inglesa, magníficamente retratada por Christopher Hill desde este punto de vista en el clásico *El mundo trastornado* (1972)[7], la americana o también la francesa, analizada por Dale van Kley en *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa* (1996) desde este prisma. No debe sorprender que

Thomas Paine, en *La Edad de la razón* (1793-1794), ya se refiriera a Jesús como un revolucionario y que en la traducción francesa añadiese que había sido «demasiado poco imitado, demasiado olvidado, demasiado mal conocido»[8].

Esta influencia se manifestó todavía con gran fuerza a lo largo del siglo XIX, como en las obras de Saint-Simon, Flora Tristán, David Friedrich Strauss, Wilhelm Weitling e incluso un joven Friedrich Engels[9]. Proudhon llegó a escribir en *Jesús y los orígenes del cristianismo,* publicado póstumamente en 1896, que el galileo «es nuestro maestro *(maître)*. Él es el verdadero jefe y modelo de toda revolución»[10]. Por su parte, Rosa Luxemburg retrató en *Iglesia y socialismo* (1905) a los apóstoles como «apasionados comunistas» *(leidenschaftliche Kommunisten),* mientras que, desde Estados Unidos, Eugene Debs apuntó que a su juicio «Jesucristo es un personaje histórico tan real, tan palpitante y persuasivo como John Brown, Abraham Lincoln o Karl Marx. Ha persistido pese a dos mil años de emasculación teológica para destruir su personalidad revolucionaria, y es hoy la mayor fuerza moral del mundo»[11]. Todavía en la misma Revolución rusa, y no solo en el famoso poema *Los doce* (1918) de Aleksandr Blok, también estuvo presente cierta dimensión cristiana.



Viktor Deni, *Trotsky representado como San Jorge durante la Revolución Rusa*, 1918.

Uno de los momentos en que más se desarrolló un cristianismo revolucionario fue en la Francia de mediados del siglo XIX, algo que se manifestó en la Revolución de 1848 y en una corriente que ha sido retratada como un «socialismo evangélico» por Frank-Paul Bowman en su *Le Christ*

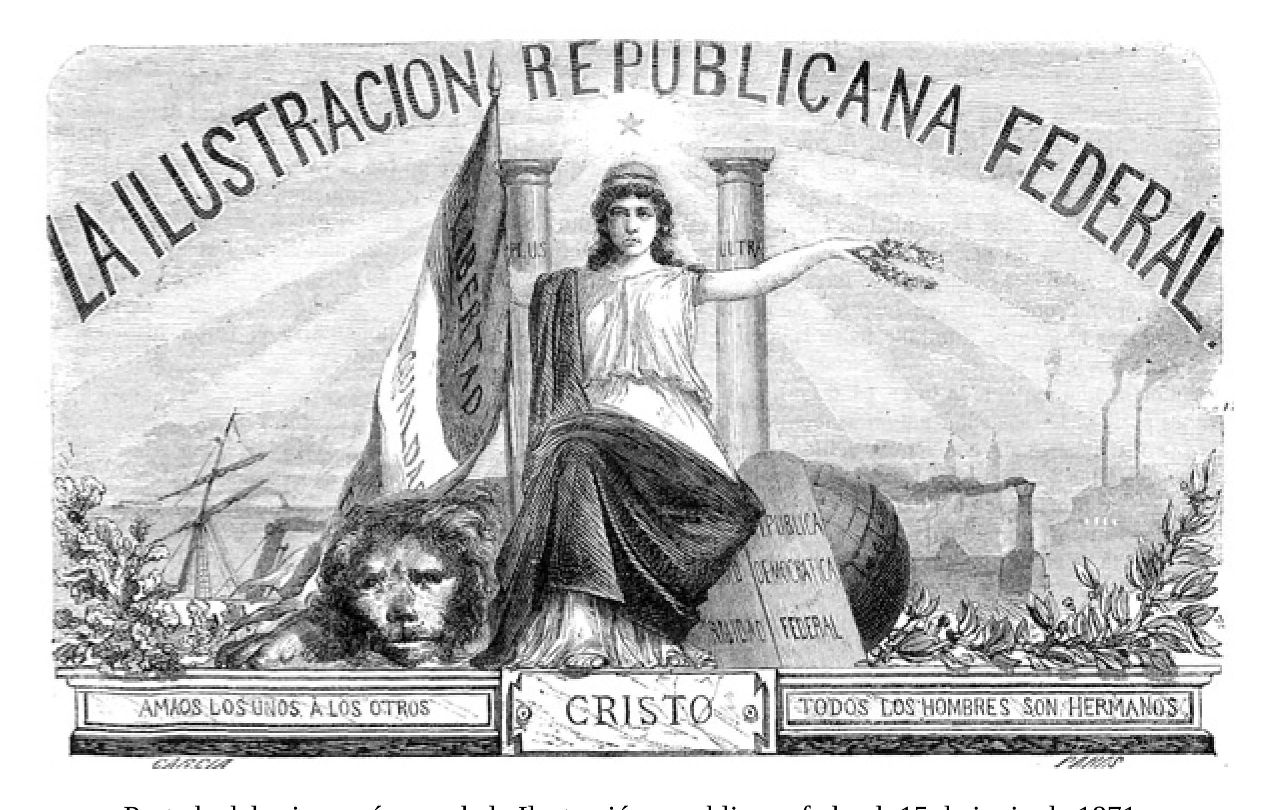
des barricades (1987). Una influencia mayor en esa época fue la de Félicité-Robert Lamennais, teólogo muy popular en la época que se acabó rebelando contra la autoridad papal y la institución eclesiástica de la mano de obras como *Palabras de un creyente* (1834) o *El libro del pueblo* (1837). Como muestra de su ascendiente, George Sand llegó a escribirle: «contamos con usted entre nuestros santos» y «usted es el padre de nuestra nueva Iglesia»[12].

En el contexto de este cristianismo revolucionario, Pierre Leroux escribió en el prólogo a la nueva edición de su libro *Del cristianismo y de su origen democrático* que «la democracia solo será realizada por una nueva era religiosa de la que el cristianismo será además su profecía»[13]. Otro caso interesante fue el de Étienne Cabet, quien en uno de sus últimos escritos se propuso no promover un nuevo cristianismo sino recuperar el verdadero espíritu que a su juicio había perdido y que, en sustancia, identificaba con el mensaje de un comunismo que también debía significar la liberación de las mujeres. Ambos, cristianismo y comunismo, serían para Cabet las morales más puras de la historia. De ahí que llegase a plantear el segundo como una forma de religión vinculada a la fraternidad y la caridad universal[14]. Por su parte, Alphonse Esquiros escribió *El evangelio del pueblo* (1840), donde exclamó que «a través del amor siempre vivo y siempre activo que los pueblos deben iniciarse en esa gran revolución final que será la manifestación completa del Hijo de Dios en la tierra»[15]. Un año después, Alphonse-Louis Constant, conocido más tarde como Eliphas Lévi, afirmó que Cristo era «el Dios de la revolución»[16]. No debe extrañar que Victor Considérant destacara en aquellas fechas que «el evangelio de Jesús (…) es explotado cada día como un arsenal de revolución»[17]. Al fin y al cabo, el Nazareno fue muchas veces considerado en 1848 como «el profeta de la república» y el gran predicador del evangelio de la libertad, la igualdad y la fraternidad[18].

La tradición bíblica también influyó en los movimientos socialista, federalista y anarquista españoles, en especial los decimonónicos[19]. Eso en parte se explicaba por la reinterpretación que, en una clave moral y secularizada, se había hecho de la figura de Jesús. Incluso un pensador como Ernest Renan, en su época tan popular como vituperado desde la Iglesia cristiana, aseveró que Jesús no había sido en el fondo más que una suerte de anarquista idealista. También apuntó que fue el mayor

revolucionario de todos los tiempos, pero de una revolución moral y no política y cuyo éxito se debió a su capacidad de combinar la ruptura con la estabilidad. En sus palabras,

> todo cuanto se haga para tener éxito debe responder a estas dos necesidades, porque el mundo quiere a la vez cambiar y durar. Al mismo tiempo que anunciaba una subversión sin igual en las cosas humanas, Jesús proclamaba los principios sobre los que la sociedad reposa desde hace mil ochocientos años[20].



Portada del primer número de la Ilustración republicana federal, 15 de junio de 1871.

También desde una perspectiva ideológicamente contraria se han destacado de diversas maneras los vínculos entre el cristianismo y la tradición revolucionaria. Un caso extremo fue el de Ayn Rand, quien llegó a señalar que el cristianismo era «la mejor guardería posible para el comunismo»[21]. Por su parte, el contrarrevolucionario Juan Donoso Cortés denunció con amargura esta conexión entre la revolución y el cristianismo y por eso prefirió considerar a la primera más bien como una manifestación satánica que, a su manera, conectaba con la religión. Al respecto escribió:

> El *sansculotismo* de la primera revolución de Francia buscaba en la desnudez humilde del manso Cordero su antecedente histórico y sus títulos de nobleza; ni faltó quien reconociese al Mesías en Marat, ni quien llamara a Robespierre su apóstol. De la Revolución de 1830 brotó la doctrina sansimoniana, cuyas extravagancias místicas componía no sé qué evangelio corregido y depurado. De la Revolución de 1848 brotaron con ímpetu en copioso raudal, expresadas en palabras evangélicas, todas las doctrinas socialistas (…). ¿Quién no ve en las revoluciones modernas, comparadas con las antiguas, una fuerza de destrucción invencible, que, no siendo divina, es forzosamente satánica? (…) ¿Sería temerario creer que así como la palabra de Dios, tomada en su sentido verdadero, es la única que tiene el poder de dar la vida, es la única también que, siendo desfigurada, tiene el poder de dar la muerte? Si esto fuera así, quedaría suficientemente explicado por qué las revoluciones modernas, en las que se desfigura más o menos la palabra de Dios, tienen esa virtud destructora[22].

Esta conexión entre la tradición (en particular la religiosa) y la revolución ha sido estudiada por Michael Löwy en su libro *Cristianismo y revolución*. Sin embargo, no siempre ha sido comprendida o bienvenida. Por ejemplo, Eric Hobsbawm escribió contra esas corrientes rebeldes que tachó de prepolíticas y en las que ambos aspectos se mezclaban, como ese anarquismo andaluz que analizó críticamente desde la óptica de obras como *El laberinto español* (1943) de Gerald Brenan y la *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas* (1929) de Juan Díaz del Moral. El problema, en su opinión, es que entonces se quería más «un mundo tradicional en el que los hombres reciban un trato de justicia» y «no un mundo nuevo y con visos de perfección»[23]. Por ello, una de las primeras tareas al abordar la tradición revolucionaria reside en repensar qué es eso que llamamos «tradición» y esforzarse en pensarla más allá de una óptica tradicionalista o reaccionaria, realzando el componente dinámico que la define y le permite sobrevivir. Uno que de paso le permite impulsar causas y movimientos destacables también desde marcos *a priori* poco propicios, ajenos e incluso hostiles.

BURKE Y EL NACIMIENTO DE LA TRADICIÓN POLÍTICA CONSERVADORA

Paladines clásicos de la tradición como Edmund Burke ya remarcaron su carácter cambiante. Este político y pensador británico subrayó que la conservación se debía acompañar de la corrección y la enmienda de lo anterior; de la actualización de una tradición que, siguiendo el patrón de la naturaleza, para permanecer viva tenía que saber reformarse y amoldarse a

los nuevos contextos y circunstancias. Pese a la imagen que se ha forjado, Burke no fue en rigor un pensador conservador. Fue un político del partido *whig* que, si bien condenó con dureza la Revolución francesa como hizo en sus muy influyentes *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), no era contrario a toda revolución. De hecho, los reproches y críticas que dirigió a esta revolución lo eran desde la defensa de otra, la Gloriosa de 1688; y de hacerlo frente a Richard Price, quien, en su *A Discourse on the Love of Our Country* (1789), había realizado una lectura del mismo acontecimiento que lo conectaba con el impulso revolucionario que por esas fechas estaba floreciendo en París.

En cambio, para un Burke que temía este contagio, el contraste entre ambos episodios no podía ser más grande y si la Gloriosa podía ser reivindicada como revolución era porque, al contrario que la francesa, habría sido un ejemplo modélico de mesura y de necesidad. De necesidad, porque Burke consideraba que solo ante la evitación de un gran mal tenía legitimidad el estallido de una revolución. Una idea que repite es que la revolución tan solo puede ser aceptada en casos extremos. «Ya sea con derecho o sin él, escribe, una revolución será siempre el último recurso de los sensatos y de los buenos»[24]. Pero la Gloriosa también habría sido un ejemplo de mesura, porque solo tendría sentido una revolución que estuviera controlada; una que no comprometiera el presente y futuro de la sociedad por entero; una que en opinión de muchos no merecería el calificativo de ser auténticamente revolucionaria. De ahí que una de las virtudes políticas que aparece y reaparece en sus obras sea la prudencia, también en el sentido ciceroniano de esa *providentia* capaz de prever el futuro y de actuar con sabiduría desde esa clarividente capacidad de anticipación. En su opinión, el cambio «debe limitarse exclusivamente a la parte corrompida, es decir, a la parte que produjo la desviación; e incluso entonces debe efectuarse sin que se descomponga la totalidad del cuerpo civil y político hasta el extremo de originar un nuevo orden civil erigido sobre los primeros elementos de la sociedad»[25]. Además, lo que sucede en realidad es que la misma percepción de cambio debe ser disimulada con el fin de favorecer la sensación de estabilidad y de reforzar la imagen de una tradición en la que no solo se entremezclan el pasado y el presente, sino que además se deben reforzar mutuamente.

El problema de Burke con la Revolución francesa se localiza en este

punto: su componente revolucionario habría sido tan grande y abrupto que había desembocado en el desorden y la anarquía. En vez de corregir una desviación, lo que había hecho fue desviarse y descarriarse ella misma. Además, este pensador no toleró que se quisieran exportar los principios de esa revolución al suelo británico. El problema tenía que ver con la universalidad de los principios invocados en Francia y con que procedían de la abstracción de una teoría alejada de la experiencia y la historia. Por el contrario, Burke respondía desde Gran Bretaña y las tradiciones británicas concretas. En verdad, incluso la Revolución de 1688 la defendió desde ahí, pues «se hizo para preservar nuestras *antiguas*, indisputables leyes y libertades, y esa *antigua* Constitución que es nuestra única garantía de ley y de libertad»[26]. Más adelante aclaró que «en el periodo de la Revolución deseábamos, y todavía lo deseamos ahora, derivar todo lo que poseemos de *un legado heredado de nuestros antepasados*»[27].

En Burke no solo hallamos la convivencia de la revolución con la continuidad. La revolución es paradójicamente la imagen misma de esa continuidad e incluso de ese continuismo. La monarquía de aquel momento, personificada en el católico Jacobo II, habría sido la culpable de generar una discontinuidad intolerable y habría merecido su derrocamiento. En Burke parece haber una armonía entre pasado, presente y futuro que explica su ideal de un desarrollo gradual e idealmente pacífico donde toda reforma no deja de ser un acto de respeto, lealtad e incluso reverencia hacia el pasado. Para mirar hacia delante, observó, hay que querer y saber mirar hacia atrás. En este contexto, y anticipándose a Hans-Georg Gadamer, esbozó un alegato a favor de los prejuicios, uno de los principales blancos de la Ilustración, que se plasmó en fragmentos como este.

> El prejuicio, con su razón, tiene un motivo para procurar estímulo a esa razón y un afecto a ella que le dará permanencia. El prejuicio es algo que se aplica cuando nos hallamos ante situaciones de emergencia; de antemano pone a la mente en una vía segura de prudencia y de virtud y no le deja al hombre en la duda cuando tiene que tomar una decisión; le libra del escepticismo, la confusión y la irresolución. El prejuicio hace de la virtud de un hombre su hábito, y no una serie de actos inconexos. Solo mediante el prejuicio su deber se convierte en una parte de su naturaleza[28].

Un propósito de Burke fue el de reconocer primero aquello valioso en lo que nos circunda para, más adelante, tener que implementar solo los cambios realmente necesarios y hacerlo de tal modo que no se pusiera en

peligro el entramado anterior. «Así, preservando el método de la naturaleza en la manera de hacer funcionar el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos»[29]. Eso conecta con la reivindicación de una pauta política que llamó «prescripción» y por la que defendió que las innovaciones se valoraran en relación con la continuidad o conformidad con la situación previa. En este contexto recordó la importancia de la gravedad, que evocaba la *gravitas* romana, por la que el peso del pasado, lejos de ser un lastre, era visto como una bendición que ayudaba a orientarnos y situarnos en el presente.

Aquí se formula otra gran crítica a la Revolución francesa: esta habría sido una revolución insolente e irreverente, una que se construyó desde la nada y pretendió empezar todo de nuevo, despreciando la totalidad de logros anteriores. Se trata de una actitud que Burke no comprendió ni compartió. La tradición, arguyó, es un tesoro tan amplio de lecciones y ejemplos que los franceses podrían haber encontrado otros en su seno que hubieran servido para justificar y encauzar las reformas correspondientes. Así, apuntó, «respetando a vuestros mayores, habríais aprendido a respetaros a vosotros mismos»[30]. El respeto a uno mismo y al presente del que formamos parte, pues, pasa por el respeto de aquello y aquellos que nos anteceden.

Por ello, Burke extendió asimismo sus críticas a la Ilustración, en su opinión una bárbara filosofía producto de corazones helados y turbios entendimientos a la que juzga como el origen intelectual de la Revolución francesa y al mismo tiempo de esta actitud de falta de reverencia hacia los tiempos anteriores[31]. Un ejemplo sería la proclama del futuro girondino Rabaut Saint-Étienne, a mi juicio sobredimensionada, de que «nuestra historia no es nuestro código»[32]. Más se adentró en esta cuestión Emmanuel-Joseph Sieyès, quien en 1789 reivindicó los principios de la razón frente al aprendizaje desde los hechos de la experiencia. En este contexto argumentó, por ejemplo, que «es en la razón y no en otra parte donde reside el único depósito inviolable de nuestros derechos como ciudadanos»[33], pues es desde el presente y no desde el pasado desde donde se deben justificar los derechos, mientras manifestó su indignación

contra esa pléyade de escritores que se consumen preguntando al pasado lo que debemos ser en

> el futuro; procurando en míseras tradiciones, tejidas de sinrazón y mentiras, las leyes restauradoras del orden público; obstinándose en vaciar todos los archivos, compulsando, compilando innumerables memorias, escudriñando, reverenciando hasta los más ínfimos fragmentos documentales, por más apócrifos, oscuros o ininteligibles que sean[34].

Frente a este tipo de actitudes, lo que hace Burke es poner hábilmente la historia de su lado. Los numerosos defensores de su obra, sentida ya por sus contemporáneos como el gran manifiesto de la contrarrevolución, según Novalis incluso como un libro revolucionario contra la revolución, también se alinearon con el pasado mientras que buena parte de sus detractores prefirieron hacerlo con el presente y el futuro. Thomas Paine, en su réplica *Los derechos del hombre* (1791), favoreció esta tendencia cuando se posicione a favor de los derechos de los vivos y coloque a Burke como representante de la autoridad de los muertos[35]. Todavía hoy en día seguimos hasta cierto punto presos en ese esquema, como si la voluntad de transformación radical del presente y el recurso al pasado fueran incompatibles.

Sin embargo, se debe recordar que la posición original de Richard Price y de la Revolution Society a la que pertenecía era la contraria: enlazar la Revolución francesa con la Gloriosa y aproximarla así a la larga tradición nacional de luchas. Además, en lo que no ahondó Burke, y parecen olvidar muchos pensadores en la actualidad, es el uso e incluso abuso que de Roma y Grecia se hizo en el transcurso de la Revolución francesa. Ahí, si bien más alejados en el tiempo, podría haber hallado unos referentes comunes a sus mismas ideas y donde la diferencia radicaba más bien en cómo interpretarlos y resituarlos en la práctica política. Con ello, la Revolución francesa no rompió tanto con la tradición como con su implícito rasgo de continuidad, no solo temporal sino también geográfica. Además, otro intelectual británico que replicó a Burke, James Mackintosh en su *Vindiciae Gallicae. Defence of the French Revolution and its English Admirers* (1791), en un principio también destacó los lazos de continuidad con el pasado e insistió con orgullo en que tanto la Ilustración como la Revolución francesa descendían directa o indirectamente de la Gloriosa[36]. En un momento clave del texto puntualizó que admirar no era lo mismo que querer imitar y añadió que el mayor homenaje que se podía rendir a los autores de la Gloriosa no era defender lo que hicieron sino lo que ellos harían en el presente[37].

Se debe decir que en verdad también hubo revolucionarios franceses que apelaron al ejemplo de 1688[38]. Eso acaeció sobre todo en una fase inicial, aquella en la que Burke escribió sus célebres críticas. Más tarde, una vez que se fue imponiendo el modelo republicano, el modelo inglés, antes reivindicado por muchos *philosophes* de la Ilustración e incluso a su manera por alguien como Marat[39], fue perdiendo su brillo para los actores de la Revolución francesa. No hay que olvidar que, entre otras cosas, se trataba de un modelo monárquico. Una tardía muestra de esta influencia se dio tras la sonada fuga de Luis XVI, cuando la asamblea de Nantes invocó la Gloriosa para deponer al monarca al mismo tiempo que para salvar la institución de la monarquía[40]. Ese alejamiento respecto a la referencia inglesa, en una línea semejante a la de Burke, fue años más tarde reprochado incluso por alguien tan popular en los prolegómenos de la revolución como Jacques Necker[41].

Es plausible que el más importante y mucho más visible recurso a la Antigüedad clásica durante la Revolución francesa se debiera en buena medida a la ausencia de unos precedentes semejantes, en especial en la propia historia nacional, que tuvieran semejante prestigio y al mismo tiempo pudieran ser acomodados al proyecto revolucionario[42]. Incluso se podría ver el recurso a la tradición clásica por ser la más útil y positiva entre las disponibles, sobre todo en un contexto imprevisto e imprevisible, uno no preparado ni planeado. Esa conexión con el pasado antiguo permitió a los revolucionarios dotarse de un imaginario republicano con el que poder contrarrestar y desafiar la tradición monárquica gala o, también, desprenderse de un marco cristiano todavía presente en las revoluciones anteriores. Paradójicamente, retrotraerse a un pasado más lejano era una manera de abrirse hacia un porvenir más rompedor. De ahí la «decepción» con el modelo británico, una ya plasmada tempranamente en textos centrales como *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789) de Sieyès, en cuya opinión se debía «abandonar la funesta manía de imitar a nuestros vecinos»[43]. O que Robespierre exclamara: «¿Qué os importa Inglaterra y su viciosa constitución, que os ha podido parecer libre porque vosotros habíais descendido hasta el último grado de la servidumbre, pero que hay que dejar por fin de exaltar por ignorancia o por costumbre?»[44]. Inglaterra, un faro en tiempos de opresión, perdía su posición preeminente en tiempos de revolución.

Naturalmente, hubo excepciones, unas que oportunamente podían cambiar de referente concreto dentro de la misma historia británica y remontarse más atrás en el tiempo. Por ejemplo, durante el proceso de Luis XVI se recuperó la memoria de Cromwell, al fin y al cabo, un regicida, aunque obviamente se hiciera desde una perspectiva al mismo tiempo no cristiana[45]. Tras la etapa jacobina, la Inglaterra nacida en 1688 volvió a ser una referencia para una revolución que, en la época del Directorio, intentó adentrarse en una fase más moderada. Un buen ejemplo fue la misma Constitución de 1795, la cual instituyó un sistema bicameral formado por el Consejo de los 500 y el Consejo de los Ancianos, que entroncaba con la británica Cámara de los Lores, aunque no dejaba de conectar con un Senado de la vieja Roma también recuperado en los Estados Unidos en 1789. Una de las primeras y más interesantes obras históricas sobre la Revolución francesa, las póstumas *Consideraciones sobre los principales acontecimientos de la Revolución francesa* (1818) de Madame de Staël, precisamente la hija de Necker, incidieron de nuevo en la virtuosa memoria del modelo británico. Más tarde, como veremos, lo hizo quien llegó a ser conocido Lord Guizot a causa de su anglofilia. Tras el momento jacobino, el recuerdo británico sirvió con frecuencia para atemperar y domesticar la Revolución francesa, o su herencia posterior, sin tener por ello que renunciar a ella. Al menos no del todo.

LA TRAICIÓN DE LA TRADICIÓN

Las reflexiones de Burke acerca de los prejuicios se pueden problematizar desde numerosos ángulos. En primer lugar, por sus incongruencias entre su planteamiento teórico y su plasmación concreta. Además, por el enfoque preponderantemente *nacional* de la tradición, algo que la revolucionaria pondrá en cuestión y que asimismo ha llevado a que Zeev Sternhell haya colocado a Burke no solo como uno de los pilares de la tradición antiilustrada sino también como un precursor del nacionalismo[46]. Finalmente, desde el feminismo su postura fue rápidamente criticada por contemporáneas como Catharine Macaulay, quien al final de sus *Observations on the Reflections of the Rt. Hon. Edmund Burke, on the Revolution in France* (1790) refutó el argumento de que los gobiernos legítimos se sustentaban en la autoridad de las convenciones; o como Mary

Wollstonecraft, quien, entre otras cosas, escribió en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) que «los hombres, en general, parecen emplear su razón para justificar los prejuicios que han asimilado de un modo que les resulta difícil descubrir, en lugar de erradicarlos»[47].

Hay que tener en cuenta que los prejuicios habían sido una diana clásica en la tradición de las mujeres que, ya antes del libro de Burke, combatieron su situación de desigualdad y de exclusión. El libro *Female Rights Vindicated* (1758), publicado anónimamente, comenzaba denunciando unos prejuicios que recorren toda la obra. Antes aún, el escrito *Woman not inferior to man* (1739), firmado públicamente por una misteriosa Sophia que quizá era el pseudónimo de Mary Wortley Montagu, arrancaba de una manera que no solo remarcaba la centralidad de los prejuicios, sino que los conectaba explícitamente con la violencia:

> Si un célebre autor no nos hubiera dicho ya que no hay nada en la naturaleza que deba asombrarnos tanto como el hecho de que podamos asombrarnos en absoluto, debe parecerle un asunto de la mayor sorpresa a cualquiera que tenga un grado de entendimiento mayor al de un idiota observar la prevalencia universal de los prejuicios y las costumbres en las mentes de los hombres (…) Hasta ahora, la *diferencia* entre los *sexos* se ha tocado muy ligeramente. Sin embargo, los *hombres*, sesgados por la costumbre, los prejuicios y los intereses, se han atrevido a pronunciar una sentencia a su favor, porque la posesión les dio el poder *(empowered)* de hacer que la violencia tomara el lugar de la justicia[48].

Por otro lado, una de las principales objeciones que se puede lanzar al planteamiento de Burke acerca de la tradición tiene que ver con ese ideal mencionado de armonía, algo de lo que él mismo fue en cierta medida consciente. Para ello, no basta con recordar que la tradición se define por su carácter flexible, vivo y dinámico. También hay que insistir en que estos rasgos, en vez de propiciar un desarrollo «natural» u homeostático, no cesan de generar conflictos, dislocaciones y rupturas. La armonía de la tradición, a menudo, es más un constructo *a posteriori* que una realidad histórica. Un ilustre coetáneo de Burke como Adam Ferguson ya se había dado cuenta de ello y en *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767) había escrito que

> las tradiciones familiares de cada nación deben (…) tomarse con precaución. Ellas son, en la mayoría de casos, meras suposiciones o ficciones sobre las épocas pasadas, e incluso si al principio contenían alguna semejanza de la verdad, sin embargo varían de acuerdo con la imaginación de quienes las transmiten y cada generación las recibe de forma distinta. Están hechas para conservar el sello de los tiempos a través de los cuales han pasado en forma de

tradición, no el de las edades a que se refieren sus pretendidas descripciones. La información que proporcionan no es como la luz que refleja un espejo, que delinea el objeto del que procede originariamente, sino como los rayos que se rompen y se dispersan sobre una superficie opaca y sin pulimentar, que solo da los colores y los rasgos del último cuerpo que se refleja en ella[49].

Para mostrar este carácter dinámico y cambiante la misma etimología de la palabra «tradición» puede servir de ayuda: este término procede del verbo *tradere* y debe ser entendido en este sentido como una entrega que una generación lega a la que le sigue. Desde esta perspectiva, la tradición puede ser vista como ese tesoro de conocimientos y experiencias que han sobrevivido por su validez y su valor en la vida de los ancestros. Ahora bien, esta continuidad, en lugar de perpetuarse por medio de una recepción pasiva, ha sido posible en virtud de la criba y selección que cada presente lleva a cabo. Este separa lo positivo de lo negativo y lo ordena y lo ajusta, conectándose así con el pasado inmemorial. Es decir, la tradición comparece como una entrega que no es incondicional, unilateral o inalterable, que no es automática o mimética, pues su transmisión depende de la (a veces imprevisible) recepción que tiene lugar en cada presente, donde se adapta o moldea, al menos parcialmente, el legado recibido. No está de más recordar que *traditio*, en latín, no solo hace referencia a la tradición sino también a la traición. Desde este prisma, el carácter cambiante de la tradición puede ser resumido como la traición constante que cada generación acomete sobre la herencia recibida. Toda fidelidad, pues, está asimismo atravesada por la infidelidad y de hecho se realiza en esta. De lo contrario la tradición perdería su vivacidad, su fecundidad y se fosilizaría. Paradójicamente, lo antagónico a una pervivencia de la tradición se hallaría en una actitud tradicionalista, una que petrificara aquello con lo que se identifica.

La renovación de la tradición implica una continuidad atravesada por saltos y discontinuidades que son reintegrados, incluso rupturas que deben ser disimuladas y presentadas bajo otro rostro. La cuestión es que la memoria procura tapar esas situaciones de conflicto y las intenta presentar de otro modo. Esta maniobra digamos disimuladora de la tradición ha sido ejercida sin cesar a lo largo de la historia y se percibió con claridad en una época como la Edad Media. En aquel entonces había una amplia resistencia (también popular) contra las novedades o las innovaciones, pero en buena medida se daba por aparecer como completamente originales, desprovistas

de precedentes o *auctoritates* que las justificaran. En tales casos, la novedad, al presentarse como origen de sí misma y asimilada como ruptura, podía ser interiorizada como una innovación que despreciaba el presente al cual iba a parar.

Sin embargo, las novedades no dejaron de surgir y consolidarse a lo largo de la Edad Media y el medievalista Jacques Le Goff declaró sentirse impresionado al advertir «el contraste entre ese horror a la novedad que exhiben los hombres de la primera Edad Media, sobre todo las gentes de la Iglesia, y su intensa capacidad de innovación»[50]. Esa paradoja se explica por el hecho de que la aparición de la novedad era posible a cambio de negar su aspecto de radical novedad y eliminar así su carácter rupturista y divisorio. Como hizo Christine de Pizan, en no pocos casos habrá que *inventar* precedentes para justificar lo novedoso. Ahora bien, según el historiador Keith Thomas, en aquella época un inventor no era visto como una persona que hubiera imaginado una respuesta novedosa y desconocida para las generaciones anteriores, sino alguien que había encontrado o recuperado algo que se había perdido[51]. En su opinión, solo a partir del siglo XVI comenzó a circular la percepción de las novedades como carentes de precedentes. De ahí, por ejemplo, que la fundación de las universidades fuera posible en la Edad Media, pero también a cambio de que la de París alegara que su fundador había sido Carlomagno, que la de Oxford justificara su aparición afirmando que el suyo había sido Alfredo el Grande o que la de Cambridge remitiese al legendario rey Arturo[52].

Este persistente enmascaramiento de la novedad condujo a una masiva proliferación de falsificaciones y, paradójicamente, este culto (pragmático) por la memoria permitió que el presente pusiera al pasado, si bien no con un poder absoluto, a su servicio. Según Marc Bloch, «por una curiosa paradoja, a fuerza de respetar el pasado, se le llegaba a reconstruir tal como hubiera debido ser»[53]. El pasado pasaba así de un *ser* inmutable a un *deber ser* que se subordinaba a menudo a la imagen que debía tener. La tradición pervivió y se mostró bien viva, aunque para ello tuviera que pagar muchas veces el peaje de negar su discontinuidad y con ello borrara el pasado del cual descendía. En vez de reconocer los cambios, los fue inscribiendo en la historia pretérita y esta obsesión de la época por el rol de la memoria nos impide hoy en día conocer mejor a esta[54].

Un episodio posterior como la Revolución Gloriosa de 1688, reivindicada

por Burke como ejemplar, podría haber sido una nueva y diferente muestra de ello. A lo largo de los siglos XVIII y XIX se fue modificando el retrato de este acontecimiento, algo plasmado en la muy influyente *The History of England from the Accession of James the Second* (1848) de Thomas Macaulay. Siguiendo la terminología de Burke, este historiador destacó que la Gloriosa había sido «una revolución estrictamente defensiva, y tenía de su parte la prescripción y la legitimidad» o «una reivindicación de antiguos derechos, [que] también se llevó a cabo con estricta atención a las antiguas formalidades. En casi todas las palabras y actos puede discernirse una profunda reverencia por el pasado»[55]. Sin embargo, los mayores elogios de Macaulay se traslucieron cuando afirmó que «esta revolución, la menos violenta de todas, ha sido la más benéfica de todas» o, más aún, que había sido la última, aquella que por tanto había ahorrado a Inglaterra un derrotero revolucionario como el de la convulsa Francia[56]. Como conclusión, apuntó que «es porque tuvimos una revolución preservadora en el siglo XVII que no hemos tenido una revolución destructora en el XIX»[57]. Desde el otro costado ideológico, Engels llegó a describir la Gloriosa como un «episodio relativamente insignificante»[58].

De la guerra justa planteada por Burke, que debía entenderse más como una rebelión controlada y sobre todo en clave anticatólica, se fue pasando al relato de un conflicto incruento y de carácter conservador que por ello mismo fue prácticamente excluido de la tradición revolucionaria. O también fue juzgado como una reacción defensiva frente a los desafueros del monarca Jacobo II. La Gloriosa devino un episodio que se asemejaría más a las rebeliones del XVII que a los fenómenos revolucionarios del XVIII y XIX. En esa línea, y también en la estela de Burke, François Guizot afirmó por ejemplo que «la gloria de la revolución de 1688 es que fue un acto de pura defensa, y de defensa necesaria: esta es la primera causa de su éxito. Defensiva en su principio, esta revolución era al mismo tiempo precisa y limitada en su objeto»[59].

No obstante, el historiador Steve Pincus ha problematizado hace poco esta tesis: el carácter fundamentalmente conservador de una revolución que según sus investigaciones fue violenta y popular. Es más, este historiador ha argumentado que 1688 fue una auténtica revolución y, de hecho, la primera revolución moderna. Para ello se ha propuesto destejer la labor realizada y prolongada a lo largo de una decena de generaciones y, entre otras cosas, ha

cuestionado la tesis de la centralidad de la cuestión católica. Lejos de retratarla como una nueva guerra de religión, para Pincus la revolución de 1688 habría sido política desde un primer momento. La sublevación, defiende, no provino tanto del controvertido catolicismo de Jacobo II como del proyecto renovador y absolutista de Estado que este gobernante impulsó, uno inspirado en el centralismo de Luis XIV. En verdad, a semejanza del monarca francés y frente a la imagen que posteriormente se quiso cincelar de su figura, también Jacobo II se distanció del papa y entró en conflicto con él, así como con los propios súbditos católicos, por el rol subordinado de la Iglesia en su gobierno. Más que un modelo confesional, el rey británico habría perseguido un proyecto estatal moderno bastante alejado de la tradición.

Steve Pincus, con su descripción de los hechos de 1688, también se opone a la imagen de una revolución donde se enfrenta lo nuevo contra lo viejo. En su opinión, Jacobo II no fue el representante de la reacción, tal y como se lo quiso presentar a toro pasado. Más bien habría querido impulsar un proyecto de modernización alternativo y ampliamente seguido en el resto de Europa. Para Pincus, la revolución de 1688 fue «en última instancia, una lucha entre dos grupos rivales de modernizadores»[60]. Y fue a causa de la debacle de Jacobo II, y de la distorsión histórica que siguió a su derrota, que su posición fuera retratada más adelante como anticuada y anacrónica.

Frente a las tesis de Burke, tampoco los revolucionarios deberían ser vistos según esta explicación como reaccionarios que reivindicaban las tradiciones inglesas. Habría sido más tarde, una vez la revolución *whig* pasó por el filtro de los gobiernos *tories*, inicialmente en las filas de Jacobo II en su mayoría, y de *whigs* moderados cuando se habría reinterpretado la revolución desde una perspectiva como la que, gracias a que se escribió con la distancia de un siglo más tarde, Burke pudo esgrimir. Y es que la relectura en clave conservadora que hizo de la Gloriosa, una que por ejemplo divergía notablemente de la seguida por su rival Richard Price, constituye uno de los momentos más importantes y menos valorados de sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. En resumen, lo glorioso de la revolución de 1688 habría sido en verdad la ausencia de una verdadera revolución. Con ello, además, invisibilizaba la memoria de una más espinosa y divisoria Revolución inglesa que solo en el siglo siguiente, y gracias a la labor historiográfica de Guizot, pasó a ser conocida bajo este

nombre[61].

La icónica fecha de 1688 apareció así como un modelo alternativo de revolución al exceso francés y ayudaría a justificar el llamado «excepcionalismo británico». En otras palabras, la apelación a la Gloriosa serviría para conjurar la apelación a otro tipo de tentaciones revolucionarias más osadas y temerarias. De ahí que Thomas Paine, en la respuesta a Burke que desarrolló en *Los derechos del hombre* (1791) y que se centraba en aspectos como la diferente valoración de estos derechos o del rol del pasado en el presente, aceptase buena parte de su versión de lo ocurrido durante la Gloriosa y la desechase como modelo a seguir. En su opinión era más una revolución sobre el pueblo que del pueblo y básicamente había consistido en la sustitución de un tirano por otro, por lo que Paine, quien había nacido en Inglaterra y había vivido ahí hasta 1774, prefirió resguardarse en la experiencia de una Revolución americana de la que, pese a ser prácticamente un recién llegado, había sido protagonista de primera fila. Lo que entendía por revolución era tan opuesto a Burke, y a la opinión de gran parte de la sociedad del momento, que por sus rasgos positivos llegó a referirse en un primer momento a la francesa como una contrarrevolución:

> Las revoluciones que han tenido lugar anteriormente en el mundo no contenían nada que interesara a la mayoría de la humanidad. No llegaban más que a un cambio de personas y de medidas, pero no de principios, y surgían o desaparecían entre las ocurrencias comunes del momento. A lo que ahora contemplamos se lo podría motejar, y no sería incorrecto, de «contrarrevolución». La conquista y la tiranía, en un periodo anterior, desposeyeron al hombre de sus derechos, que ahora está recuperando (…). El gobierno fundado en una teoría moral, en un sistema de paz universal, en los invencibles y hereditarios Derechos del Hombre, se revuelve ahora del oeste hacia el este. No interesa a individuos determinados, sino a las naciones en su progreso, y promete una nueva era a la raza humana[62].

RELEER LA REVOLUCIÓN DESDE LA TRADICIÓN

En la actualidad por «revolución» se suele entender un acontecimiento lleno de futuro que rompe con el presente y con el pasado. Este énfasis en la ruptura ayuda a explicar la habitual desatención de la relación de la revolución con el pasado. Sin embargo, y aunque sería prudente no generalizar en exceso, la palabra «revolución» se comenzó a usar en un sentido político bajo una significación bien distinta, en unos momentos en que la idea de progreso moderno no se había impuesto todavía[63]. A decir

verdad, en el campo de la astronomía la revolución es definida como un ciclo perfecto que retorna a su punto de inicio y, según el historiador Karl Griewank, este sentido fue ampliamente seguido durante largo tiempo en su acepción política. Por ejemplo, al final de su *Behemoth*, obra en la que examina la Revolución inglesa, Hobbes todavía empleó la palabra «revolución» para referirse al regreso de la monarquía Estuardo en 1660[64].

No debe sorprender que los primeros usos de la palabra «revolución» en el dominio de la política difirieran sobremanera de su significación actual. Aunque en muchos casos este término no se empleaba más que para designar un gran cambio o transformación, en muchos otros tenía que ver más con una restauración o restitución, un proyecto entendido no tanto como un salto hacia delante cuanto uno hacia atrás. Se mantenía la idea de corte abrupto o interrupción, pero lo que desde esta perspectiva perseguían sus partidarios era más bien una especie de recuperación de un paraíso perdido o de retorno al origen. Ese es el caso, por ejemplo, de Gerrard Winstanley, líder de los *True Levellers* en la Revolución inglesa y retratado a veces como precursor del anarquismo, quien defendió la puesta en marcha de un gobierno que en sus palabras era «el verdadero restaurador de todas las libertades hace tanto tiempo perdidas» y que bien podía llamarse el de «los viejos tiempos, porque existía antes de que cualquier otro gobierno opresor se entremetiera»[65]. Antes, según Richard van Dülmen, los campesinos alemanes de 1525 enfocaron su levantamiento no como revolución en el sentido actual de la palabra sino como un restablecimiento *(Wiederherstellung)* del orden divino y donde se entremezclaban lo religioso y lo social[66]. Ya en la Edad Media, y aunque la palabra «revolución» no fuera usada, divisamos otras situaciones semejantes: cómo abundaban las sublevaciones que se hacían más en nombre del pasado que del futuro.

En unos tiempos impregnados por la sensación de declive o decadencia, no era sorprendente que la alternativa se planteara en términos de recuperar la feraz esencia prístina y por ello primitiva del cristianismo. Ahora bien, dado que el presunto retorno al origen se combinaba con la introducción de elementos novedosos, donde la restauración desembocaba con facilidad en la instauración de considerables transformaciones, es comprensible la ambigüedad y polisemia que durante mucho tiempo rodeó al término

«revolución». Se podría añadir que lo que se presentaba como restauración a nivel teórico no dejaba de ser una revolución a nivel práctico. O que la restauración lo era más de nombre que de verdad.

Nos topamos así con una dimensión paradójica de la revolución, donde el retorno al pasado constituye a su vez un paso o incluso un salto brusco hacia delante, donde la restauración es al mismo tiempo una fuente generadora de novedades. Esta dimensión paradójica, partiendo de un concepto desarrollado ante todo por el historiador Roger Griffin, puede ser denominada palingenésica: comoquiera que todo regreso a lo anterior nunca puede ser perfecto y puramente mimético, toda tentativa de retornar a una etapa pasada y de hacerla renacer se convertía en un resurgimiento regado de elementos de renovación o de ruptura respecto al modelo de referencia. Se trata de una dimensión que, aun con menor peso, no dejará de estar presente en buena parte de las revoluciones del siglo XIX e incluso del XX: ante el salto a lo desconocido y la imprevisibilidad que acechan al futuro de la revolución el pasado aparece como un guía o punto de orientación, así como un espacio de conexión afectiva y estética, que, de todos modos, a la hora de la verdad también será subvertido y transformado en la práctica. Las revoluciones bascularán a menudo entre esta apelación y subversión a la tradición.

Un caso más tardío y menos conocido es el de Victor Considérant, quien, debido a su cristianismo revolucionario, buscó una relación simbiótica entre la tradición y la revolución que derivó en una reivindicación explícita de la dimensión palingenésica de la revolución, término que en su caso conectaba con la obra de Pierre-Simon Ballanche. Por ejemplo, en su *El socialismo ante el viejo mundo* (1848) apuntó que

> este Ideal de justicia, de paz, de armonía, de felicidad y de libertad es el ideal común a casi todos los socialistas; es el gran *desiderátum social* que, en este momento de la historia, surge de la conciencia humana en todos los pueblos civilizados (…). Y este Ideal, que emerge de la humanidad viva, emerge invenciblemente porque ha sonado el momento del gran fenómeno *palingenésico* de la renovación del viejo mundo; porque esta renovación es la consecuencia práctica, lógica, necesaria, fatal, de los principios revelados al mundo hace dieciocho siglos por el Evangelio, madurados por la filosofía y por la historia, proclamados en el 89 por la nación francesa; porque es la consecuencia lógica, necesaria y fatal de estos principios por los que esta gran nación iniciadora y mártir ha derramado su sangre en grandes heridas, y por las cuales ha muerto en Waterloo, ha descendido a la tumba de la Restauración y la monarquía de Luis Felipe, y ha resucitado gloriosamente el 24 de febrero de 1848 derribando la piedra del sepulcro y los

soldados que la custodiaban[67].

Con el tiempo, el sentido del término «revolución» priorizó el costado rupturista y se alejó o desmarcó del continuista, entendiendo el *pathos* de la novedad como un corte radical con lo anterior. A partir de ese momento se constata una situación inversa a la anterior. Si antes se había destacado el componente tradicional de la revolución y enmascarado el disruptivo, en lo sucesivo ocurrirá más bien al revés. Probablemente el mayor momento de cambio se manifestase durante la Revolución francesa, en la cual la palabra «revolución» fue tan empleada que derivaciones suyas como *«révolutionner»* o *«révolutionnaire»*, de no salir en el diccionario, pasaron en seguida a ser de uso común[68]. Una de las famosas (y quizá apócrifas) anécdotas que se cuenta en este contexto es la recuperada por Hippolyte Taine para iniciar su relato sobre la Revolución francesa en el clásico *Los orígenes de la Francia contemporánea*, cuando tras comunicarle el duque de La Rochefoucauld-Liancourt a Luis XVI la toma de la Bastilla y preguntarle este si era una rebelión, aquel habría respondido: «señor, es una revolución»[69]. Algo más importante quizá es que, en vez de ser vista mayormente como un accidente o como un fenómeno negativo, la palabra «revolución» adquirió cada vez más unas connotaciones positivas y se fue convirtiendo, tras la Revolución francesa, en un deseo, un anhelo o una esperanza. O, por supuesto, en un mito. Con ello, incluso se desarrolló una suerte de romanticismo revolucionario o también lo que se ha llamado «la mística de la revolución». Según Jacques Ellul, «hasta 1789, las revoluciones se intentaban y a veces triunfaban pero nunca se idealizaban. Entonces comenzó la era de la épica revolucionaria»[70].

Lo interesante es que también se ha señalado que fue la deriva rupturista de la revolución, y su repentina centralidad como fenómeno político, lo que condujo de forma indirecta a un refuerzo, al menos discursivo, de la tradición. Albert Thibaudet ya defendió en *La estética de las tres tradiciones* (1913) que el desafío a la tradición enarbolado por los revolucionarios condujo por el otro lado a su más decidida, explícita y teórica defensa de la mano de enemigos suyos como De Maistre, Renan o Taine. De este modo, la tradición habría ganado presencia e importancia como problema consciente, e incluso como un valor a defender y proteger frente a la amenazante, peligrosa y disolvente «anarquía del presente». El

problema, como había sucedido con Burke, es que en esa reacción se entremezclaron muchas veces el conservadurismo y el reaccionarismo. La defensa de esa tradición se hizo no pocas veces desde una perspectiva que, como respuesta contraria al rupturismo revolucionario, la entendió desde posturas inmovilistas o reaccionarias, con lo que se negó ese carácter cambiante anteriormente comentado. En otras palabras, en tales casos se rechazó (y traicionó) esa traición que animaba y dinamizaba la tradición y con ello se la confundió no pocas veces con el tradicionalismo.

Por así decir, la reacción contraria a la revolución habría sido hija, al menos hasta cierto punto, de la misma revolución a la que combatió. Y por lo tanto también la tradición contrarrevolucionaria que de ahí brotó. Incluso se podría incluir el conservadurismo, cuando menos como corriente teórica y política más o menos articulada de forma explícita y apologética, como en el caso de alguien tan central como Burke, pese a que lógicamente se empapara de referentes anteriores. Eso ayuda a explicar la ubicuidad de la Revolución francesa como problema, episodio e incluso trauma histórico a pensar en buena parte de los adalides de la tradición tanto en el pasado como todavía en el presente. Con ello, por cierto, también colaboraron y colaboran todavía a su manera en la preservación y actualización de su memoria. Ambas, la memoria positiva y la negativa de la Revolución francesa, o de la historia revolucionaria en general, se han retroalimentado sin cesar y la historia de esta memoria puede ser leída como una pequeña historia alternativa desde donde comprender los dos últimos siglos de Francia[71]. Pierre Lanfrey advirtió en 1858, algo extensible a épocas anteriores y posteriores, que la memoria de la Revolución francesa tenía un extraño y poderoso encanto y que «cuando no nos posee por el amor, nos posee entonces por el odio; y son sus detractores quienes más sufren esta especie de tiranía. Nacen bajo su terrible luz y no pueden apartar los ojos de ella»[72].

---

[1] P. Blickle, *Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes,* Múnich, C. H. Beck, 1998.

[2] Escribe Blickle: «El hombre común es el campesino, el burgués de la ciudad rural, los habitantes de la ciudad excluidos de los cargos municipales imperiales, el minero; en la medida en que el hombre común constituye el correlato de las autoridades, puede estar justificado hablar de un levantamiento *(Erhebung)* del hombre común. A la vista de la estructura social de la revolución,

conviene despedirse del término «Guerra campesina», o al menos utilizarlo con la debida distancia, para no bloquear el acceso al fenómeno de 1525» (P. Blickle, *Die Revolution von 1525,* Múnich, R. Oldenbourg Verlag, 2004, p. 195).

[3] Uno de los últimos libros remarcables sobre este acontecimiento lleva el ilustrativo título de *¿Un acontecimiento sin nombre? (Ein Ereignis ohne Namen?),* obra de Benjamin Heidenreich.

[4] Para un desarrollo de esta cuestión, E. Straehle, «Between Power and Rebellion: Rethinking Authority», *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 33 (2016), pp. 73-85.

[5] R. L. Benson, «Political *renovatio:* Two Models from Roman Antiquity», en R. L. Benson, G. Constable, y C. D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* Toronto, University of Toronto Press, 1982, p. 358.

[6] *Ibidem*, p. 342.

[7] Al respecto escribió por ejemplo que «la Biblia era la fuente aceptada de todo conocimiento verdadero. Todo el mundo citaba sus textos para justificar un argumento, incluso hombres como Hobbes y Winstanley, que *ilustraban* con la Biblia las conclusiones a las que habían llegado mediante medios racionales» (C. Hill, *El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII* [1972], Madrid, Siglo XXI, 1983, p. 83).

[8] Th. Paine, *Le siècle de la raison*, París, Bureau de l'imprimerie, 1794, p. 11.

[9] Aún al final de su vida escribió: «Hace casi exactamente 1.600 años, actuaba también en el Imperio romano un peligroso partido de la subversión. Este partido minaba la religión y todos los fundamentos del Estado; negaba de plano que la voluntad del emperador fuese la suprema ley; era un partido sin patria, internacional, que se extendía por todo el territorio del Imperio, desde la Galia hasta Asia y traspasaba las fronteras imperiales. Llevaba muchos años haciendo un trabajo de zapa, subterráneamente, ocultamente, pero hacía bastante tiempo que se consideraba ya con la suficiente fuerza para salir a la luz del día. Este partido de la revuelta, que se conocía por el nombre de los cristianos, tenía también una fuerte representación en el ejército; legiones enteras eran cristianas. Cuando se los enviaba a los sacrificios rituales de la iglesia nacional pagana, para hacer allí los honores, estos soldados de la subversión llevaban su atrevimiento hasta el punto de ostentar en el casco distintivos especiales –cruces– en señal de protesta. Hasta las mismas penas cuartelarias de sus superiores eran inútiles. El emperador Diocleciano no podía seguir contemplando cómo se minaba el orden, la obediencia y la disciplina dentro de su ejército. Intervino enérgicamente, porque todavía era tiempo de hacerlo. Dictó una ley contra los socialistas, digo, contra los cristianos» (F. Engels, «Prefacio a la edición de 1895», en K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015, p. 39).

[10] P.-J. Proudhon, *Jésus et les origines du Christianisme*, París, G. Harvard Fils, 1896, p. 121.

[11] E. Debs, *Labor and Freedom*, San Luis, Phil Wagner, 1916, pp. 23-24.

[12] G. Sand, *Correspondance*, vol. 2, París, Calmann Lévy, 1895, p. 169.

[13] P. Leroux, *Du christianisme et de son origine démocratique*, Boussac, París, 1848, p. IV.

[14] É. Cabet, *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*, París, Félix Malteste, 1847, p. 628.

[15] A. Esquiros, *L'évangile du peuple*, París, Le Gallois, 1840, p. 340. Al principio de la obra anunciaba: «Este fue, en efecto, el propósito de la Providencia al enviar a Jesucristo a la tierra: despojar a los *grandes* en beneficio de los *pequeños*, y a los *ricos* en beneficio de los *pobres*. Veremos que todo el Evangelio no es más que la aplicación y el desarrollo de este diseño» (*ibidem*, p. 5).

[16] A. L. Constant, *La Bible de la liberté*, Bruselas, Charles Hen, 1841, p. 44.

[17] V. Considérant, *Du sens vrai de la doctrine de la rédemption*, Librairie phalanstérienne, 1849, p. 80.

[18] F. P. Bowman, *Le Christ des barricades*, París, Les Éditions du Cerf, 1987, p. 21.

[19] Para esta cuestión, véase el libro *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (2014) de Joël Delhom y Daniel Attala (dirs.).

[20] E. Renan, *Vida de Jesús* [1863], Madrid, EDAF, 1968, pp. 135-136. Más tarde, Chesterton subrayó en su *Historia de Inglaterra* (1917) que la «revolución cristiana» había sido la más revolucionaria de todas.

[21] Citado por J. Burns, *Goddess of the Market. Ayn Rand and the American Right*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 43.

[22] J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales* [1851], Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pp. 186-187.

[23] E. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* [1959], Barcelona, Crítica, 2001, p. 15. Hobsbawm aprovechó su análisis histórico para criticar el anarquismo frente al comunismo: «El anarquismo clásico es, por lo tanto, una forma de movimiento campesino casi incapaz de una adaptación práctica a condiciones modernas, a pesar de ser fruto de ellas. Si una ideología distinta hubiera penetrado en el campo andaluz en los años 70 del siglo pasado, podía haber transformado la rebeldía espontánea e inestable de los campesinos en algo mucho más temible, por ser más disciplinada, como algunas veces ha logrado hacerlo el comunismo. Esto no ocurrió. Y por ello la historia del anarquismo, figura casi única entre los movimientos sociales modernos, es el cuento de un fracaso que no cesa; y si no sobrevienen cambios históricos imprevistos, es probable que el anarquismo figure en los libros junto a los anabaptistas y a los demás profetas que, aunque no desarmados, no supieron cómo valerse de sus armas y sufrieron derrota definitiva» (*ibidem*, p. 143).

[24] E. Burke, *Reflexiones sobre la revolución en Francia* [1790], Madrid, Alianza, 2016, p. 73.

[25] *Ibidem*, p. 59.

[26] *Ibidem*, p. 73.

[27] *Ibidem*, p. 73.

[28] *Ibidem*, p. 158.

[29] *Ibidem*, p. 77.

[30] *Ibidem*, p. 80.

[31] Al respecto escribió: «Gracias a nuestra marcada resistencia al cambio, gracias a la fría lentitud de nuestro carácter nacional, todavía llevamos el sello de nuestros ancestros. No hemos perdido (según creo) la generosidad y dignidad del pensamiento del siglo XIV, ni nos hemos convertido todavía en salvajes; no nos hemos convertido en seguidores de Rousseau; no somos discípulos de Voltaire; Helvétius no ha hecho progreso entre nosotros. Los ateos no son nuestros predicadores; los locos no son nuestros legisladores» (*ibidem*, p. 156).

[32] J.-P. Rabaut Saint-Étienne, *Considérations sur les intérêts du Tiers état, adressées au peuple des provinces par un propriétaire foncier*, París, 1788, p. 13.

[33] E. Sieyès, *Escritos de la revolución de 1789*, Madrid, Akal, 2020, p. 83.

[34] *Ibidem*, p. 82. De todos modos, el mismo Sieyès matizó en un pie de página que «no se trata, en absoluto, de que el itinerario histórico de los pueblos no pueda proveernos de útiles materiales de meditación. Ataco solamente aquella superstición que no atiende sino a los hechos acaecidos en el pasado, sin ver nada más allá de los mismos; esa pereza vergonzante que, al lado de los buenos materiales, no se decide, jamás, a combinarlos; tal pacato espíritu de imitación, habría reducido a la especie humana al nivel de los simios».

[35] Th. Paine, *Derechos del hombre* [1790-1791], Madrid, Alianza, 2016, p. 37.

[36] J. Mackintosh, *Vindiciae Gallicae. Defence of the French Revolution and its English Admirers*, Londres, G. G. J. and J. Robinson, 1792, pp. 334-335. De todos los intelectuales que respondieron a Burke, entre los cuales destacaron Thomas Paine, Mary Wollstonecraft, Catharine Macaulay, William Godwin e incluso Destutt de Tracy, Mackintosh fue el único que recibió una

contrarréplica por parte del pensador de origen irlandés. Más tarde, él mismo cambió su postura hacia la Revolución francesa.

[37] *Ibidem,* pp. 352-353.

[38] S. Pincus, *1688, la primera revolución moderna* [2009], Barcelona, Acantilado, 2013, p. 23.

[39] En un discurso en verdad crítico de 1774, incorporado luego al libro *Las cadenas de la esclavitud*, había escrito de todos modos que «sin duda, la constitución actual de Inglaterra, comparada a aquellas de otros países, es un monumento de sabiduría política» (J.-P. Marat, *Les chaînes de l'esclavage*, París, Imprimerie Marat, 1792, p. 329). Todavía en 1789 la consideró como una obra maestra de la sabiduría humana y la más perfecta hasta la promulgación de la americana (*ibidem*, p. 324).

[40] T. Tackett, *When the King took Flight,* Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 193-194.

[41] Este escribió en sus memorias sobre la Revolución francesa: «El gobierno de Inglaterra estaba ahí para servir de ejemplo a la asamblea constituyente; pero aspiraba al honor de una invención. Quería hacer olvidar a los Numa, a los Solón y a los Licurgo; quería ahogar con su gloria a los legisladores pasados, presentes y futuros, y grandes males han sido el resultado de una ambición tan irrazonable» (J. Necker, *Histoire de la Révolution française,* vol. 2, París, Librairie historique, 1821, pp. 104-105).

[42] F. Venturi, *Utopía y reforma en la Ilustración* [1970], Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 77.

[43] E. Sieyès, *Escritos de la revolución de 1789,* cit., p. 154.

[44] M. Robespierre, *Por la felicidad y por la libertad. Discursos,* Barcelona, El Viejo Topo, 2005, p. 70.

[45] Para esta cuestión, se puede leer *La politique de la Terreur: Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794* (2000) de Patrice Gueniffey.

[46] Z. Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition,* New Haven, Yale University Press, 2010, p. 26.

[47] M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer* [1792], Madrid. Istmo, 2005, p. 56. Dos años antes, ella misma había escrito su *Vindicación de los derechos del hombre* (1790), rapidísima y muy dura réplica al libro de Burke publicada inicialmente de forma anónima.

[48] Sophia, *Woman not Inferior to Man: or, a Short and Modest Vindication of the Natural Right of the Fair-Sex to a Perfect Equality of Power, Dignity and Esteem with the Men,* Londres, Hawkins, 1739, pp. 1 y 7-8. A lo largo del escrito, la cuestión de los prejuicios reaparece en numerosas ocasiones y, por ejemplo, poco después añade: «Si un *hombre* pudiera despojarse así de la parcialidad asociada a sí mismo, y ponerse por un minuto en un estado de neutralidad, sería capaz de ver, y se vería forzado a reconocer, que el *prejuicio* y la *precipitación* son las principales causas de que se dé menos valor a las *mujeres* que a los *hombres*, y de que se conceda mucha más excelencia y nobleza a los segundos que a las primeras. En una palabra, si los *hombres* fueran *filósofos* en el sentido estricto del término, podrían ver que la naturaleza demuestra invenciblemente una perfecta *igualdad* de nuestro sexo con el suyo» (p. 8).

[49] A. Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* [1767], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 98.

[50] J. Le Goff, *En busca de la Edad Media,* Barcelona, Paidós, 2003, p. 152.

[51] K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England,* Londres, Penguin Books, 1971, p. 430.

[52] A. Gurevich, *Las categorías de la cultura medieval* [1983], Madrid, Taurus, 1990, p. 205.

[53] M. Bloch, *La sociedad feudal* [1940], Madrid, Akal, 1986, p. 113.

[54] Para explorar esta cuestión, véase *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium* (1994) de Patrick Geary.

[55] Th. Macaulay, *The History of England: From the Accession of James Second*, vol. II, Londres, Longman, 1854, pp. 657 y 660 respectivamente.

[56] *Ibidem*, pp. 661-662.

[57] *Ibidem*, p. 663.

[58] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* [1880], Madrid, Fundación Federico Engels, 2006, p. 26.

[59] F. Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre, depuis l'avènement de Charles Ier jusqu'à sa mort*, vol. 1, Bruselas, Wouters, 1850, p. 73. Por cierto, y algo que conecta con cuestiones que serán tratadas más adelantadas, en otro momento del libro destaca que la Revolución Gloriosa solo pudo ser comprendida después del estallido de la Francesa (*ibidem*, p. XIII).

[60] S. Pincus, *1688, la primera revolución moderna*, cit., p. 837.

[61] Eso ha llevado a que Eugen Rosenstock-Huessy afirmara en uno de los libros más reflexivos (y muchas veces no reconocidos) sobre la cuestión revolucionaria que «en la tradición americana o francesa son los primeros días, el 4 o el 14 de julio, los que reciben toda la publicidad; los primeros días de la Era Revolucionaria son los que hacen época. Los comienzos son heroicos, divinos, dramáticos. El final es más o menos decepcionante (…). Ningún francés puede entender a los ingleses en este punto. ¿Cómo se puede esperar que se celebren los fantasmas de la revolución de junio de 1830 y se olvide a los héroes de 1792 o a Napoleón? Sin embargo, esto es exactamente lo que hicieron los británicos cuando celebraron la última decisión del Tribunal Supremo de la historia y abandonaron todo interés en el largo proceso anterior. Los focos de la conciencia se concentraron en el acto final porque la conciencia de las etapas anteriores no fue deseada ni aceptada. La memoria inglesa está marcada *(scarred)* por los actos precedentes, la Guerra del Parlamento, la Commonwealth de Cromwell y la Restauración de los Estuardo. Cualquier cicatriz *(scar)* semejante en la vida de una nación obstruye la verdad (…). Al fijarse inamoviblemente en 1688, los ingleses evitaron tocar su cicatriz» (E. Rosenstock-Huessy, *Out of revolution. Autobiography of Western Man*, Nueva York, William Morrow and Company, 1938, p. 337).

[62] Th. Paine, *Derechos del hombre*, cit., p. 165. Más tarde se opuso al Terror, fue encarcelado por Robespierre y, al parecer, solo se salvó de la ejecución por un golpe de fortuna.

[63] Para la historia del concepto de revolución, véanse *Révolution: histoire d'un mot* (1990) de Alain Rey y *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Geschichte* (1955) de Karl Griewank.

[64] Th. Hobbes, *Behemoth* [1681], Madrid, Tecnos, 1992, p. 268.

[65] G. Winstanley, *La ley de la libertad en una plataforma o la verdadera magistratura restaurada* [1652], Madrid, Tecnos, 2005, pp. 72-73.

[66] R. van Dülmen, *Reformation als Revolution: soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Fráncfort, Fischer Verlag, 1987, p. 41.

[67] V. Considérant, *Le socialisme devant le vieux monde, ou, Le vivant devant les morts*, París, Librairie Phalanstérienne, 1848, p. 8. Énfasis propio. Debo la referencia al libro *Le procès de la liberté* de Michèle Riot-Sarcey.

[68] K. M. Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 207. Según Jean-Clément Martin, «el hecho de que en julio de 1789 la toma de la Bastilla se convierta en un símbolo de la revolución llevada a cabo por los franceses no atestigua tanto el éxito de los "revolucionarios", inencontrables en ese momento, sino la sorpresa de los contemporáneos de asistir a un acontecimiento improbable: el éxito de una revolución tras una serie ininterrumpida de fracasos, en la ciudad más importante de la época. De un solo golpe, la palabra "revolución" cambia definitivamente de sentido. Hasta entonces, en primer lugar designaba la rotación cíclica de los astros o bien se aplicaba a los golpes de Estado, insistiendo en la repetitividad o la nocividad del acontecimiento» (J.

C. Martin, *La Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 2013, p. 20). En cambio, Starobinski apuntó que «en 1789 pocos hablaban de abolir todo para emprender "una reconstrucción total" (Barnave) sobre terrenos enteramente nuevos: las palabras más frecuentes eran regeneración y restauración. No se quiere innovar, sino reencontrar el origen olvidado. (Después de la noche del 4 de agosto, "la Asamblea nacional proclama solemnemente al rey Luis XVI Restaurador de la libertad francesa")» (J. Starobinski, *1789. Los emblemas de la razón* [1973], Madrid, Taurus, 1988, p. 57).

[69] Menos conocido, y no poco interesante, es lo que añadió acto seguido Taine desde su óptica conservadora: «El acontecimiento fue bastante más grave todavía. El poder no solo se había deslizado de las manos del rey, sino que no había caído en las de la Asamblea; estaba por tierra, en manos del pueblo desatado, de la multitud violenta y sobreexcitada, de las turbas que lo recogían como un arma abandonada en la calle. De hecho, ya no había ningún gobierno; el edificio artificial de la sociedad humana se derrumbaba por completo; se regresaba al estado de naturaleza. No era una revolución, sino una *disolución*» (H. Taine, *Les origines de la France contemporaine,* vol. 3, París, Hachette, 1899, pp. 3-4).

[70] J. Ellul, *Autopsy of Revolution* [1969], Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971, p. 86.

[71] Para adentrarse en la historia de la historiografía de la Revolución francesa, sin duda el mejor libro es *La Revolución francesa. Doscientos años de combates por la historia* (2018) de Antonino de Francesco.

[72] P. Lanfrey, *Essai sur la révolution française,* cit., p. 2.

4. Revolucionar la revolución, revolucionar la tradición

«Nuestro único camino para ser grandes, más aún, para ser, si es posible, inimitables, es la imitación de los antiguos». Johann Joachim Winckelmann, *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura.*

«Ahora sabemos que la misma tempestad que ha sacudido a la humanidad desde 1789 también nos empuja hacia adelante». Jacob Burckhardt, *Juicios sobre la historia y los historiadores*.

«Precisamente en su frescor revolucionario y por razón de él, el 14 de julio sigue siendo vivificador, y su rostro humano permanece, también después de la Bastilla y sin la Bastilla. Esta luz de 1789 sigue luciendo, y lo mismo que la Novena sinfonía, tan afín al *citoyen*, nada hay que pueda hacerla retroceder». Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*.

«Desde 1789, una palabra mágica que contiene todos los futuros imaginables y nunca está tan cargada de esperanza como en las situaciones desesperadas; es la palabra revolución». Simone Weil, *Echar raíces*.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA TRADICIÓN

La Revolución francesa estuvo muy ligada a la tradición y muchos de sus protagonistas se envolvieron en ropajes de otros tiempos y contextos, en especial (mas no solamente) de romanos y de griegos[1]. Además, lo hicieron prácticamente desde un principio. Ya en la primera de sus *Cartas desde París*, fechada el 4 de agosto en 1789 y por lo tanto apenas veinte días después de la toma de la Bastilla, el pensador alemán Joachim Heinrich Campe destacó con sorpresa que estaba rodeado de griegos y romanos nuevos que solamente unas semanas no eran más que franceses[2]. Este vínculo con el pasado se llevó hasta tal punto que muchos contemporáneos consideraron que los jacobinos no eran más que unos meros imitadores de los espartanos. Un joven Chateaubriand destacó este lado retrospectivo en el *Ensayo sobre las revoluciones antiguas* (1797) y agregó que la revolución había sido producida en parte por «hombres de letras, que habitantes más bien de Roma y de Atenas que de su país, han pretendido resucitar en Europa las costumbres antiguas»[3]. Más tarde, el historiador Albert Mathiez concluyó que «la burguesía, educada y como bañada en la

cultura clásica, obsesionada por los recuerdos de Grecia y Roma, tomó prestado de la Antigüedad los objetos, las leyendas y los emblemas más apropiados para manifestar sus esperanzas, y para servir de señal de unión a los partidarios del nuevo orden»[4]. Finalmente, Jean-Clément Martin ha apuntado recientemente que «el pasado es una verdadera obsesión para todos los actores de la Revolución» y «la manía de los oradores de citar en cada oportunidad hechos de la Antigüedad griega y romana o de la historia de Francia»[5].

Todo eso explica que Claude Mossé, en un clásico como *L'Antiquité dans la Révolution Française* (1989), se haya referido a la existencia de una *anticomanie* que se extendió asimismo entre los revolucionarios radicales. Por ejemplo, en Babeuf, quien, además de publicar un diario sintomáticamente llamado *Le Tribun du peuple*, no dudó en hacerse llamar Camilo Cayo Graco (en su opinión «los hombres más honorables de la República romana»)[6]. Mientras tanto, otros protagonistas fueron objeto de apodos de reminiscencias clásicas: desde Bertrand Barère, «el Anacreonte de la guillotina», o Marat, el «Calígula de los cruces» según Chateaubriand, hasta Robespierre, quien fue tachado de Sila, Catilina o Nerón[7]; o a quien se le criticó por haber querido formar, junto a Couthon y Saint-Just, un actualizado y detestado triunvirato contra la república.

El vínculo con el pasado se quiso impulsar desde diversos lados, desde la política y el arte (con el neoclasicismo como bandera) hasta la educación. Un buen ejemplo lo encarnó Boissy d'Anglas, quien en las siguientes líneas reivindicó un genio griego que, no por casualidad, se habría dado simultáneamente en las artes y la política:

> Mirad los griegos, nuestros maestros y modelos en las artes, en la filosofía y en las virtudes republicanas: los griegos, cuya influencia sobre los otros pueblos se ha conservado tras su aniquilación y quienes, incluso al haber desaparecido de la tierra hace treinta siglos [sic], viven todavía por su ejemplo, por sus lecciones y por los monumentos de su genio (…). El genio estaba unido a todo, lo embellecía todo, lo agrandaba todo y creaba por doquier nuevas alegrías y nuevos ánimos para los verdaderos amigos de la libertad[8].

Como muestra de la importancia del imaginario simbólico antiguo, uno en absoluto exento de disputas y de distintas interpretaciones, el historiador César Fornis ha apuntado que «se puede entender que el conflicto entre *girondins* y *montagnards* revistiera por momentos la apariencia de una pugna entre atenienses y espartanos»[9]. En especial en cuestiones como las

costumbres, la educación, las cuestiones terminológicas o las relativas a las instituciones se acudió a la tradición de la Antigüedad para poder disponer de un marco alternativo de debate, de inspiración o de legitimación del cual se sirvieron con frecuencia los principales actores y facciones de la revolución. En otros temas, en cambio, esas referencias brillaron por su ausencia.

Como parte de la revolución onomástica implementada durante la Revolución francesa, más de un millar de localidades del país cambiaron de nombre y muchas adoptaron uno de evocaciones clásicas: de Saint Maximin se pasó a Marathon, de Montfort-l'Amaury a Montfort-le-Brutus, de Saint-Marcellin a Thermopyles o de Saint-Eusèbe a Sparte[10]. Esta revolución onomástica también se proyectó a los nombres de las calles, al parecer más de mil cuatrocientas se rebautizaron solo en París. El abate Grégoire adujo que de este modo los hechos inmortales de la revolución servirían para embellecer esos nombres y que el propósito era el de inspirar el amor por las virtudes ciudadanas y el horror por los crímenes del despotismo. También propuso que la plaza de la revolución debía conducir a la de la constitución y esta desembocar en la de la felicidad[11]. Además, se quisieron cambiar muchos apellidos (como Le Roy o Lévêque) o nombres de pila: sobre todo el de Luis, que recordaba a los reyes que habían gobernado Francia en los 179 años previos a la revolución y muchas veces sustituido por Bruto o Espartaco[12].

Un impulso semejante afectó a las denominaciones que fueron adoptando las «repúblicas hermanas» fundadas a rebufo de la expansión de la Francia revolucionaria: de la casi desconocida República Rauraciana (1792-1793) a la Bátava (1795-1806), la Ligur (1797-1805), la Helvética (1798-1803) o la efímera Partenopea (1799). Además, en varias constituciones revolucionarias se recurrió a instituciones de origen clásico como los éforos, los censores, los ediles o, como se ha comentado, otras indirectamente conectadas con el Senado romano. Como en muchos otros casos, eso no impidió que al mismo tiempo se recurriera a otros referentes propios con los que se tejieron hilos de continuidad. Por ejemplo, durante la República Partenopea se recuperó la memoria de un Masaniello retratado incluso como el primer republicano de Nápoles y un avanzado luchador en favor de los derechos del hombre.

Un aspecto que remarcar durante la Revolución francesa fue el recurso a

las festividades públicas y cívicas, que en políticos como Mirabeau o Saint-Just se justificó desde el ejemplo de los antiguos y cuya relevancia se plasmó en la Constitución de 1791, en cuyo primer título se afirmaba que «se establecerán fiestas nacionales para conmemorar la Revolución francesa, mantener la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, a la patria y a las leyes». Por así decir, este tipo de eventos no solo servían para recordar sino también para *recordarse* y *celebrarse*. La historiadora Mona Ozouf ha destacado que el cultivo de estas festividades sirvió asimismo para sancionar, consolidar y ritualizar el reordenamiento del espacio y del tiempo que se produce en el seno de la revolución. Al mismo tiempo, empero, también ha añadido que

> el recurso a la Antigüedad en las fiestas revolucionarias no traduce solamente una nostalgia estética ni tampoco la necesidad moral de poblar de grandes ejemplos una memoria que se ha vaciado de ellos. Se trata también, sobre todo, de la necesidad de lo sagrado en un mundo donde se decoloran los valores cristianos. Una sociedad que se instituye debe sacralizar el hecho mismo de la institución. Quien quiere fundar no se lo puede ahorrar; comenzar una nueva vida no se imagina sin fe. Ahí se encuentra la clave de la victoria paradójica que la Revolución da a los antiguos sobre los modernos (…). La misma Antigüedad no es en absoluto un momento de la historia humana comparable a otros momentos. Tiene un privilegio absoluto, porque es pensada como un principio absoluto. Es una figura de ruptura y no de continuidad[13].

La realidad fue compleja. En parte, porque la ruptura y la continuidad no son excluyentes. O, también, porque reivindicar el pasado no implicaba hacerlo de una manera nostálgica ni tampoco quererlo restaurar para el presente. Un ejemplo fue el citado Boissy d’Anglas, quien estaba convencido de que la Revolución francesa debía servir para poder crear un nuevo mundo que, sin embargo, no era el del pasado. Esta tensión o diálogo, mas no por ello contradicción, entre lo viejo y lo nuevo fue constante. La Revolución francesa ciertamente rompió con el pasado, pero no con todo el pasado. Se enfrentó más bien a aquel pasado considerado como culpable del presente contra el que se luchaba, mientras apelaba a otros, en caso oportuno más remotos, desde donde labrar un nuevo futuro. Por ello, este recurso a esa lejana historia no debería ser visto algo así como una mera invención *ad hoc* auspiciada por los revolucionarios. Un aspecto central es que esa conexión con la Antigüedad se apoyaba en una memoria común, positiva y disponible. Hay que tener en cuenta que buena parte de los actores revolucionarios tuvieron una educación basada en la enseñanza

de los clásicos, razón por la que, vía autores como Plutarco, podían tener una relación estrecha e incluso íntima con esos referentes de la Antigüedad[14]. Además, la misma Ilustración tan admirada por los revolucionarios también había hecho un gesto semejante y había convertido a la tradición clásica en un vehículo de modernidad[15]. En cambio, construir una tradición *ex nihilo* habría sido mucho más complicado y probablemente fútil. En cierto modo, con todo ello la Revolución francesa no hizo sino anticipar su propio destino. Más tarde, y a lo largo de los ulteriores 80 años, pasó a convertirse en el «pasado futuro» por excelencia.

La Revolución francesa pudo recurrir a la Antigüedad porque en esta encontró una tradición alternativa disponible dentro de la *propia* tradición, una cuya pervivencia más de mil años más tarde testimoniaba su potencial de futuro y podía ser leída por muchos como una promesa de inmortalidad. Eso le permitió presentarse al mismo tiempo como algo ajeno y algo propio, como algo nuevo y algo de siempre. Ciertamente en muchos momentos la retórica de entonces remarcó públicamente el rupturismo revolucionario, aunque al mismo tiempo podía destacar que también había precedentes que legitimaban las nuevas medidas políticas. De hecho, había habido precedentes revolucionarios recientes, como las revoluciones corsa o americana, que asimismo habían apelado a su manera al manto de la Antigüedad. Además, varios de los referentes más reivindicados, como Roma o Esparta, conectaban justamente con un ideal de estabilidad que contrastaba vívidamente con la mutabilidad de la Revolución francesa.

Para acabar, esos mismos referentes, como la labor de Licurgo en Esparta, podían ser descritos retroactivamente como «una revolución» que indirectamente, y en caso necesario, podían ayudar a mostrar la deriva del presente como menos inaudita[16]. Babeuf realizó un gesto semejante en *El manifiesto de los plebeyos* (1795) y expuso que su proyecto de igualdad no era una quimera, pues ya el reverenciado Licurgo lo había emprendido felizmente al instaurar un «sistema admirable en el que las cargas y las ventajas de la sociedad estaban igualmente repartidas, en el que todos tenían lo suficiente y en el que nadie podía esperar lo superfluo»[17]. Su compañero Sylvain Maréchal siguió una línea parecida y aseveró que «puesto que Licurgo consiguió que los espartanos renunciaran al derecho más querido por el hombre, la propiedad de bienes, ya no hay que inquietarse por la posibilidad de un proyecto semejante»[18]. Incluso los

tachados de más radicales podían aparecer así como menos extremistas.



François Topino-Lebrun, *La muerte de Graco*, 1798. Museo de bellas artes de Marsella. Topino-Lebrun, jacobino seguidor de Babeuf, evocó la ejecución de este a partir de una figura clásica como la de Graco. Acusado sin pruebas de quererlo asesinar, el mismo pintor fue ejecutado bajo el gobierno de Napoleón en 1801.

La cuestión se resume en que los revolucionarios franceses eran de algún modo conscientes de que había varios posibles pasados en el pasado y que algunos de ellos eran rupturistas; o podían ser usados de tal modo. Además, las invocaciones a la Antigüedad no dejaban de ser parciales, plurales y potencialmente conflictivas. Ya en la Ilustración se había podido distinguir cierta tensión entre la memoria de Esparta y la de Atenas, lo que tuvo cierta continuidad durante la Revolución francesa, como se pudo ver en los posicionamientos antagónicos de Billaud-Varenne y Desmoulins. Al mismo tiempo, no solo el pasado era plural, sino asimismo los usos que se hicieron de este. Por esa razón, no hay una sola explicación, sino diversos usos distintos, más nostálgicos o pragmáticos según el caso, en coyunturas diferentes de unos referentes en verdad múltiples y flexibles. Un episodio revelador tuvo lugar el 9 de julio de 1789, cinco días antes de la toma de la

Bastilla, cuando la Asamblea Nacional pasó a considerarse Asamblea Nacional Constituyente y declaró seguir con ello los pasos de Licurgo, Solón, Numa Pompilio y William Penn[19]: es decir, un espartano, un ateniense, un romano y un británico cuáquero del siglo XVII que se había trasladado a América para promover el llamado «Santo Experimento» *(Holy Experiment)* y fundar la futura Pennsylvania.

De todos modos, no se debe olvidar que hubo no pocos protagonistas importantes que se opusieron a la idealización de la Antigüedad. Ya el 7 de septiembre de 1789 Sieyès advirtió tempranamente que «los pueblos europeos se parecen poco a los pueblos antiguos»[20]. Uno de los fragmentos más famosos fue el del Conde de Volney, quien señaló que «una nueva secta (los jacobinos) ha jurado por Esparta, Atenas y Tito Livio. Pero lo extraño en este nuevo tipo de religión es que sus apóstoles no tenían una idea muy clara de la doctrina que predicaban: los modelos que propusieron son exactamente lo contrario de sus enunciados y sus intenciones»[21]. Otros revolucionarios destacados, tales como Barnave, Rabaut de Saint Étienne, el abate Grégoire o Condorcet, explicitaron asimismo sus recelos o distancias hacia esta devoción del pasado. Con ello, por cierto, no hacían sino continuar con la crítica de un Rousseau que, si bien se había referido con profusión a los clásicos, también había alertado en sus *Cartas de la Montaña* (1764) que perderse eruditamente en pasados lejanos como los de Atenas, Esparta o Roma podía impedir comprender lo que sucedía alrededor de uno mismo[22]. En esa misma línea, una figura central como Mirabeau lanzó la advertencia de que

> tal vez sea hora de que, después de haber sido subyugados por la autoridad de las leyes romanas, las sometamos a la autoridad de nuestra propia razón, y que, después de haber sido esclavos de ellas, nos convirtamos en sus jueces. Tal vez sea hora de que sepamos ver en estas leyes el genio de un pueblo que no ha conocido los verdaderos principios de la legislación civil y que se ha ocupado más de dominar fuera que de hacer reinar la igualdad y la felicidad en sus hogares. (…). Tal vez sea hora de que los franceses no sean más los escolares de la antigua Roma ni los de la moderna; de que se hagan leyes civiles para ellos, igual que tienen leyes políticas propias; de que todo en su legislación se base en los principios de la sabiduría, no en los prejuicios de la costumbre[23].

Uno de los alegatos más duros contra esa Antigüedad mitificada fue el expuesto en la Convención por el hoy en día casi olvidado diputado Pierre-Joseph-Denis-Guillaume Faure, quien exclamó: «No hagáis el ridículo

queriendo calcar a Esparta. No tenéis ilotas para arar la tierra y proveeros de ropa (…). Solo está bien citar a los antiguos espartanos a la hora de divertir a los niños»[24]. Por su parte, Pierre-François-Joseph Robert subrayó que «los romanos tenían sus esclavos; los lacedemonios tenían sus ilotas (…). Hoy todo ha cambiado, el gran libro de la igualdad está abierto, no hay más esclavos que los del vicio y los del crimen»[25]. Por poner un último ejemplo, el diputado Charles Lambert remarcó con estas palabras las diferencias entre el pasado y el presente:

> No busquemos en los romanos ni en los griegos, ni en ningún otro pueblo de la tierra, las comodidades que solo podemos extraer de nosotros mismos, de nuestras costumbres, de nuestro clima, de la extensión de nuestro territorio y de nuestra población. ¿Cómo comparar una asamblea de nueve mil ciudadanos en Esparta, veinte mil en Atenas y unos cuatrocientos mil en Roma, en el mayor esplendor de estas tres famosas repúblicas, con una población de veintiséis millones de hombres?[26].

Los propios revolucionarios que se envolvían en los ropajes de la Antigüedad grecorromana fueron conscientes de estas tensiones y problemas. Robespierre mismo es un buen ejemplo. Ciertamente exclamó que «Esparta brilla como una luz entre las inmensas tinieblas» y comentó incluso que su sistema de gobierno favorito no era otro que el de Licurgo[27], pero, consciente de los límites de la imitación, también lanzó la advertencia de que «no pretendemos lanzar la República Francesa en el molde de la espartana»[28]. Por su parte, Saint-Just expuso las diferencias entre una república pequeña como la lacedemonia y una mucho más grande como la francesa, razón por la que adujo que los derechos humanos hubieran echado a perder la primera al mismo tiempo que podían reforzar la segunda[29].

Además, es preciso recordar que a lo largo de la Revolución francesa la comprensión que se tenía de la revolución fue variando y se fue asimilando a un acontecimiento cada vez más rompedor con el pasado[30]. Desde esta perspectiva, la revolución no conectaba tanto con volver al *origen* como con crear un nuevo *origen* o, como se dirá no pocas veces, con fundar un nuevo mundo. Una gran ejemplificación de esta ruptura, y pese a que se habían tenido en cuenta episodios del pasado como la lejana reforma de Julio César o el entonces reciente, interesante y quemado *Almanach des honnêtes gens* (1788) de Maréchal, fue la instauración de un calendario revolucionario que representaba la fundación de una nueva era[31]. Por eso,

también intentaba adaptarse al sistema decimal, que incluso se sopesó aplicar a los minutos y las horas del día, y procedió a la eliminación de las referencias religiosas. Aunque a nivel práctico comenzó más de un año después, oficialmente arrancaba el 22 de septiembre de 1792, el día de la caída de la monarquía, con lo que simbolizaba la expulsión de esta no solo del espacio sino también del tiempo y su confinamiento a una suerte de prehistoria. Ese primer año del calendario pudo así ser considerado como el primero de la igualdad (y el cuarto de una nueva libertad que habría comenzado en 1789).

Un buen resumen de esta cuestión lo proporcionó Gilbert Romme, la cabeza pensante más comprometida en un proyecto que también involucró al poeta Fabre d'Eglantine o a miembros de la Academia de ciencias como Gaspard Monge o Joseph-Louis de Lagrange. En su *Informe de la era de la república* (1793) escribió Romme:

> La era vulgar fue la era de la crueldad, la mentira, la perfidia y la esclavitud. Esta ha concluido con la monarquía, fuente de todos nuestros males (…). La revolución ha revitalizado *(retrempé)* las almas de los franceses. El tiempo abre un nuevo libro en la historia, y con su nueva marcha, majestuosa y simple como la igualdad, debe grabar con un buril nuevo y vigoroso los anales de la Francia regenerada[32].

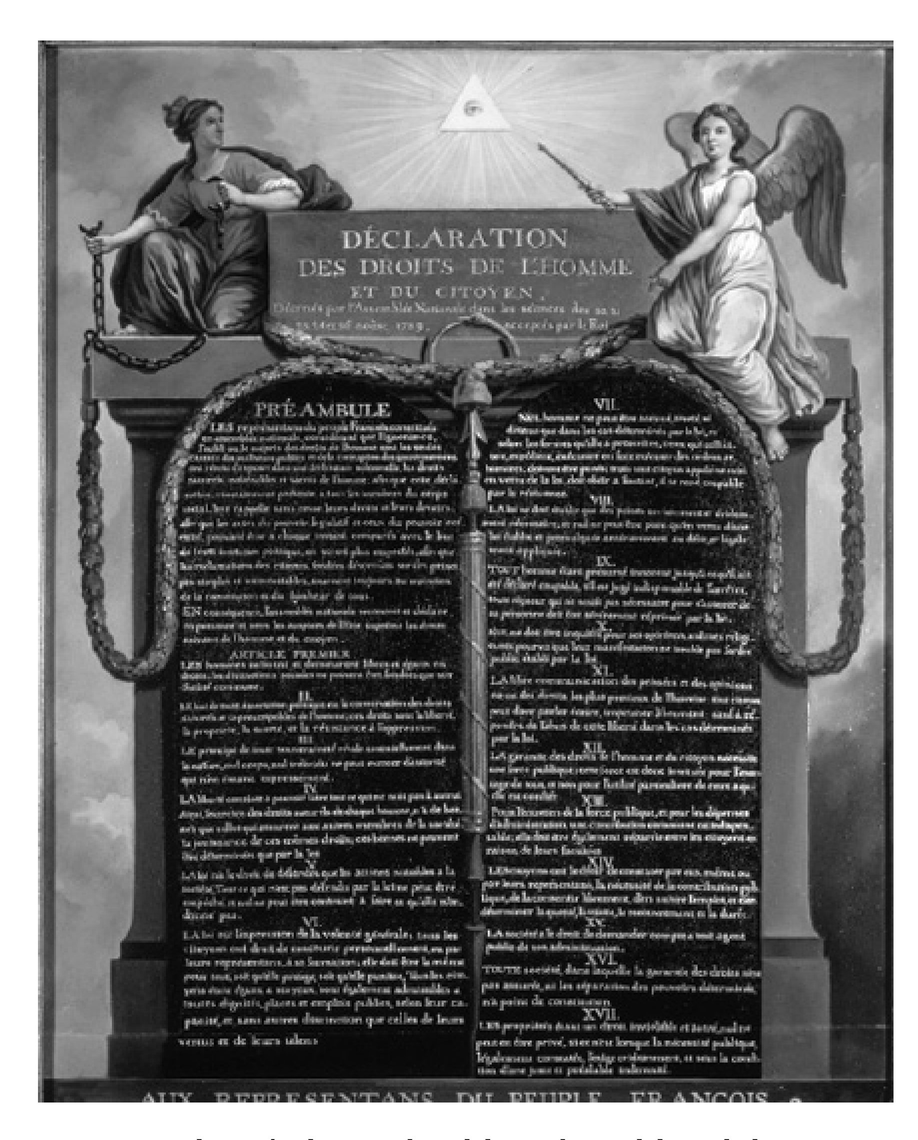
NOMENCLATURE DU CALENDRIER RÉPUBLICAIN,

Présenté à la Convention nationale le 20 septembre 1793, par G. Romme, au nom du Comité d'instruction publique.

Ordre des mois du nouveau calendrier.	Leur correspondance avec les mois du calendrier romain.	Leurs noms.	Noms des jours de la Décade.
			1 Jour Du Niveau
			2 . . Du Bonnet.
1	Du 22 septembre au 21 octobre . . .	La République.	3 . . De la Cocarde.
2	Du 22 octobre au 20 novembre .	L'Unité.	4 . . De la Pique.
3	Du 21 novembre au 20 décembre .	La Fraternité.	5 . . De la Charrue.
4	Du 21 décembre au 19 janvier . . .	La Liberté.	6 . . Du Compas.
5	Du 20 janvier au 18 février	La Justice.	7 . . Du Faisceau.
6	Du 19 février au 20 mars	L'Égalité.	8 . . Du Canon.
7	Du 21 mars au 19 avril	La Régénération.	9 . . Du Chêne.
8	Du 20 avril au 19 mai	La Réunion.	10 . . Du repos.
9	Du 20 mai au 18 juin	Le Jeu de Paume.	
10	Du 19 juin au 18 juillet	La Bastille.	
11	Du 19 juillet au 17 août	Le Peuple.	
12	Du 18 août au 16 septembre	La Montagne.	
Epagomènes.	*Correspondance.*	*Noms.*	
1	17 septembre	L'Adoption.	
2	18	L'Industrie.	
3	19	Les Récompenses.	
4	20	La Paternité.	
5	21	La Vieillesse.	
6	jour intercalaire	Le Jour Olympique.	

Propuesta del nuevo calendario revolucionario de Gilbert Romme en su *Rapport sur l'ère de la république*.

La Revolución francesa revolucionó la idea y comprensión misma de la revolución. A ello contribuyó que afectara a muchos otros campos como los pesos y medidas, la moneda, la educación, la organización del territorio, la extensión de la ciudadanía, la abolición de la esclavitud, la reforma del ejército, la construcción de la memoria, las relaciones del Estado con la Iglesia o el tratamiento de los hasta entonces súbditos, llamados en lo sucesivo «ciudadanos». Y eso por no mencionar la promulgación de tres constituciones, en solo cuatro años, y las tres declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, en solo seis.



Primera Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789.



Segunda Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1793.



Declaración de Derechos y Deberes del Hombre y del Ciudadano de 1795.

La revolución miraba cada vez más hacia un futuro abierto y esperanzador que no necesitaba esconderse como tal y que facilitó que se promovieran tal cantidad de cambios. Lo que se expuso a menudo no fue solo la

instauración de un nuevo tipo de gobierno sino de un nuevo mundo que quebraba con el anterior. Saint-Just contribuyó a esa imagen de ruptura con frases, en verdad descontextualizadas y sobredimensionadas, como la de «todo lo que no es nuevo en tiempos de innovación es pernicioso» o la de «vale más apresurar la marcha de la Revolución a que siga a merced de todos los complots que la estorban, que la obstaculizan», presente en su informe sobre el polémico Comité de Salud Pública[33].

Desde el otro lado, eso explica que las palabras de Pierre Vergniaud, quien retrató a la revolución como un Saturno que no cesaba de devorar a sus hijos[34], se volvieran célebres y epitomizaran una sensación cada vez más compartida que enlazaba con las posibles imprevisibilidad, inexorabilidad e implacabilidad de la revolución. Esto facilitó el éxito de críticas conservadoras como las muy tempranas de Burke, quien había mostrado pocos años antes una actitud bien distinta hacia la Revolución americana[35]. En su línea, Friedrich von Gentz, temprano traductor de Burke al alemán y gran ideólogo contrarrevolucionario, se refirió a la Revolución americana como la buena, una defensiva, moderada, prudente y dictada por la necesidad, y a la francesa como la mala, una expansiva, violenta y llena de furia[36]. En un principio, el pensamiento contrarrevolucionario no era sinónimo de ser contrario a toda revolución.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA COMO TRADICIÓN

La Revolución francesa postergó o desplazó en buena medida los anteriores sentidos de lo que se entendía por revolución. Dicho acontecimiento fue considerado como uno de alcance tan vasto que revoluciones anteriores como la Gloriosa o la americana pasaron a quedar ensombrecidas frente a su fulgor y, a ojos de los nuevos tiempos, a perder su carácter propia o radicalmente revolucionario. Bajo esta nueva luz, era más fácil entender esas revoluciones previas como acontecimientos de un alcance más modesto o limitado, algo que ya expuso Condorcet en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. De ahí que Eugen Rosenstock-Huessy se refiriese a la Revolución americana como una «semirrevolución» *(half-revolution)*, lo que hacía referencia a episodios posiblemente muy relevantes, pero de todos modos incapaces de generar un cambio o trastorno semejante al de 1789[37]. Después de esta

fecha, la noción misma de «revolución» pasó a estar preñada de una intensidad inaudita, en lo sucesivo inesquivable, que se proyectó hacia el pasado y hacia el futuro. Por mucho tiempo, y como en el clásico de Edgar Quinet, la Revolución francesa no sería tanto una como *la* Revolución. Aún durante la Revolución rusa era invocada como «la gran Revolución francesa».

El éxito de la Revolución francesa en el terreno de la memoria fue tal que rápidamente se la llamó «la madre de las revoluciones» y fue considerada como el origen común de los diversos movimientos revolucionarios decimonónicos europeos[38]. Paradójicamente, apelar a la Revolución francesa era una forma de recurrir a una «tradición de la ruptura» o de convertir la ruptura en tradición; una manera de recurrir a una tradición que al mismo tiempo servía para desafiar las otras, en particular aquellas sentidas como previas o contrarias al mensaje revolucionario. Hay que tener en cuenta que, aunque toda revolución pueda ser calificada en diversos sentidos de imprevisible, en la Revolución francesa lo imprevisible fue su misma imprevisibilidad percibida en aquel entonces como tan radical o, por extensión, que pudiera existir en la historia algo así como una revolución en el sentido tan rompedor que adquirió esa palabra tras 1789. Más adelante, la imprevisibilidad misma de la revolución, aunque no los derroteros que pudiera tomar, será por así decir más previsible.

La cuestión es que la Revolución francesa pasó a convertirse en el modelo y ejemplo paradigmático de toda revolución, pero de uno a la hora de la verdad plural, pues, según la coyuntura, se apeló a diferentes de las fases o movimientos que la compusieron. Se deba considerar históricamente la Revolución francesa como un bloque o no, como famosamente lo planteó Georges Clemenceau en 1891, está claro que en la memoria nunca lo ha sido. En un principio eso se sintetizó en la apelación a las fechas de 1789 y 1793 como referentes cronológicos simbólicos, pero en verdad aparecerán otros planteamientos desde posturas e ideologías distintas.

Por otro lado, la Revolución francesa motivó una actualización de la tradición revolucionaria que supuso el progresivo apartamiento de la herencia clásica y, a su vez, que muchos autores posteriores creyeran que había roto totalmente con el pasado anterior. Al convertirse en el nuevo y principal referente, incluso en el nuevo punto de partida de la ulterior tradición revolucionaria, los ecos de Roma, Atenas o Esparta se escucharon

cada vez más débilmente y fueron sustituidos por los de la Marsellesa. Se trata de un fenómeno que se repite tras las grandes revoluciones: una vez que pasan a ser los nuevos referentes relegan a los suyos a una posición más secundaria. Aunque a menudo no son eliminados, pues el inicio de la nueva historia también requiere una «prehistoria», en algunos casos desaparecen. No obstante, insistimos, eso no significa que la Revolución francesa no reconociese otros precursores ni que algunos de estos no fueran a su manera heredados por la tradición revolucionaria posterior. Pensemos en el culto a las luces de la Ilustración, en especial a Voltaire y Rousseau, citados sin cesar en los discursos de la Revolución, homenajeados públicamente de múltiples maneras y cuyos cuerpos fueron trasladados a un Panteón de obvias reminiscencias clásicas. Como había dicho Saint-Just con concisión, «el siglo XVIII debe ser llevado al Panteón»[39]. Roma y la Ilustración francesa se dieron múltiples veces la mano a su manera.

Según Jonathan Israel, el inicio del culto a los grandes hombres de la Ilustración (y de la revolución) se inició bien pronto en junio de 1790, al conocerse la noticia del fallecimiento de Benjamin Franklin, acaecido casi dos meses antes en Filadelfia[40]. Mirabeau, quien impulsó un luto de tres días y un año más tarde fue el primer actor de la revolución en ser panteonizado, proclamó en dicha ocasión:

> ¿No sería digno de ustedes, señores, unirnos a América en este acto religioso, participar en este homenaje rendido a la faz del universo, y a los derechos del hombre, y al filósofo que más ha hecho por propagar su conquista en toda la tierra? La Antigüedad habría levantado altares al poderoso genio que, en provecho de los mortales, abrazando *(embrassant)* en su pensamiento tanto el cielo como la tierra, supo domar al rayo y a los tiranos. Europa, ilustrada y libre, debe al menos un testimonio de recuerdo y pesadumbre a uno de los hombres más grandes que han servido jamás a la filosofía y a la libertad[41].

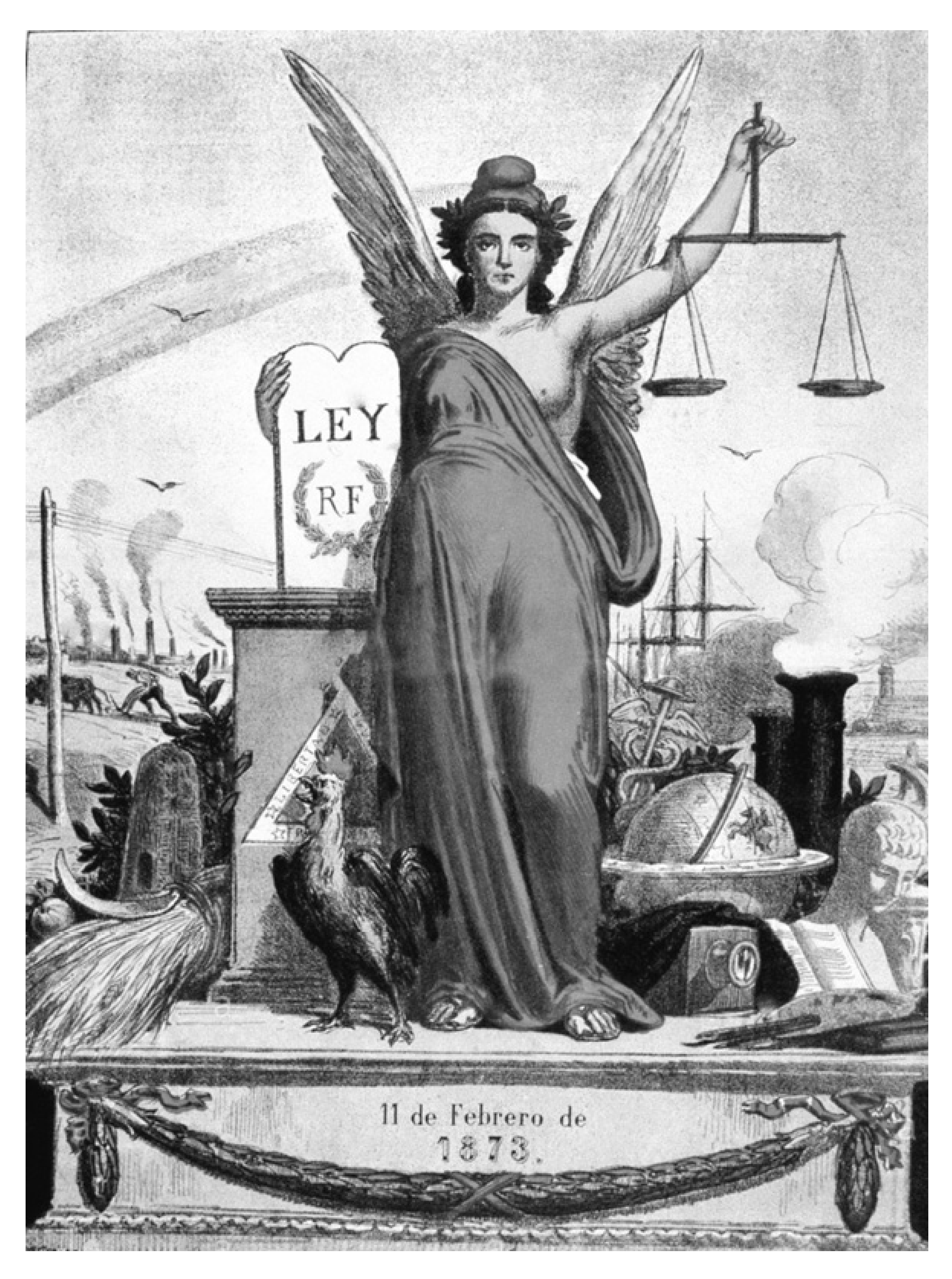
Gracias a la Revolución francesa se propagó asimismo una divisa muy conocida como el lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad», en parte póstuma, pues, aunque presente en la última década del siglo XVIII, adquirió una mayor centralidad en la Revolución de 1848. A lo largo de los años este emblema revolucionario sufrió no pocos cambios. Ya durante la Revolución francesa se habían promovido variantes como «Libertad, Igualdad, Fraternidad o la Muerte» o «Libertad, Igualdad, Fraternidad o la Justicia»[42], o también la de «Libertad, Igualdad, Propiedad», seguidas más tarde de muchas otras como «Libertad, Igualdad, Orden público» de

Lafayette o «Libertad, Igualdad y Abundancia» del español Juan Picornell. La Revolución de 1848 comportó una revitalización de este lema revolucionario que de nuevo fue a veces reivindicado con modificaciones. Entre los carteles, proclamas u octavillas parisinos circularon variaciones como «Libertad, Orden, Reforma», «Libertad, Igualdad, Fraternidad, Unidad» o «Libertad, Igualdad, Fraternidad, Solidaridad»[43], mientras que por Alemania se difundió una nueva versión alternativa como «Libertad, Igualdad, Trabajo». Desde España, Sixto Cámara impulsó más tarde su propia versión: «Libertad, Igualdad, Moralidad, Economía». Por cierto, la divisa fue también respondida a su manera desde el lado contrarrevolucionario. Desde la Rusia contrarrevolucionaria de Nicolás I se acuñó una trinidad políticamente antagónica a la revolucionaria como «Ortodoxia, Autocracia, Nacionalidad» o entre los carlistas españoles se recurrió a diferentes variantes como «Dios, Patria, Rey, Jueces», «Dios, Patria, Fueros, Rey» o, sobre todo, como en la marcha de Oramiendi, «Dios, Patria, Rey».



Cartel alsaciano de autoría anónima con el mensaje revolucionario en alemán, 1792. El texto dice: «Libertad, Igualdad, Fraternidad o la Muerte. Muerte a los tiranos. Larga vida a los pueblos».

En el terreno de los iconos el de mayor popularidad fue el de Marianne, cuya evolución histórica ha sido diseccionada en su imprescindible trilogía por Maurice Agulhon y que, pese a que en apariencia ya tuvo alguna presencia durante la Revolución francesa[44], podemos considerar asimismo como un referente en buena medida póstumo que se asoció retroactivamente al episodio de 1789. De nuevo, se trató de un símbolo con una larga historia y con un sentido político que padeció no pocas oscilaciones o alteraciones. Y también de uno que, con sus matices respectivos, no dejó de tener una importante influencia estética a nivel transnacional, como en la alegoría de la Primera República Española. Con todo ello se atestiguó una vez más el carácter productivo, e incluso *inventivo* o *reinventivo*, de una memoria que podía alterar los símbolos o generar nuevos para recordar el pasado.



Tomás Padró, *Alegoría de la primera república española,* 1873. Biblioteca Nacional de Cataluña.

La tradición revolucionaria también promovió su dimensión simbólica de muchas otras maneras y bajo diferentes formatos: desde las escarapelas tricolor y los gorros frigios a los altares de la patria y los árboles de la libertad, como ese que fue cantado por el escocés Robert Burns en uno de sus poemas o que, según la leyenda, unos jóvenes Hegel, Schelling y Hölderlin plantaron en Tübingen. Cuenta Peter Linebaugh que en 1797, en ocasión del establecimiento del primer club jacobino en la India, también se colocó uno en la localidad de Seringapatnam[45]. Medio siglo más tarde y en el transcurso de otra revolución, Victor Hugo apuntó que la libertad es como un árbol que crece sin cesar a partir de las generaciones en que se desarrolla y, con la intención de engarzar el sentido revolucionario de este árbol con la tradición cristiana, añadió que

> el primer árbol de la libertad fue plantado, hace dieciocho siglos, por Dios mismo en el Gólgota. El primer árbol de la libertad fue la cruz sobre la que Jesús se ofreció en sacrificio por la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano. El significado de este árbol no ha cambiado desde hace dieciocho siglos; solamente, no lo olvidemos, que a tiempos nuevos corresponden nuevos deberes. La revolución que nuestros padres han hecho hace sesenta años fue grande a causa de la guerra; la revolución que vosotros hacéis hoy en día debe ser grande por la paz. La primera destruyó, la segunda debe organizar. La obra de organización es el complemento necesario de la obra de destrucción. Esto es lo que une de manera íntima a 1848 con 1789[46].

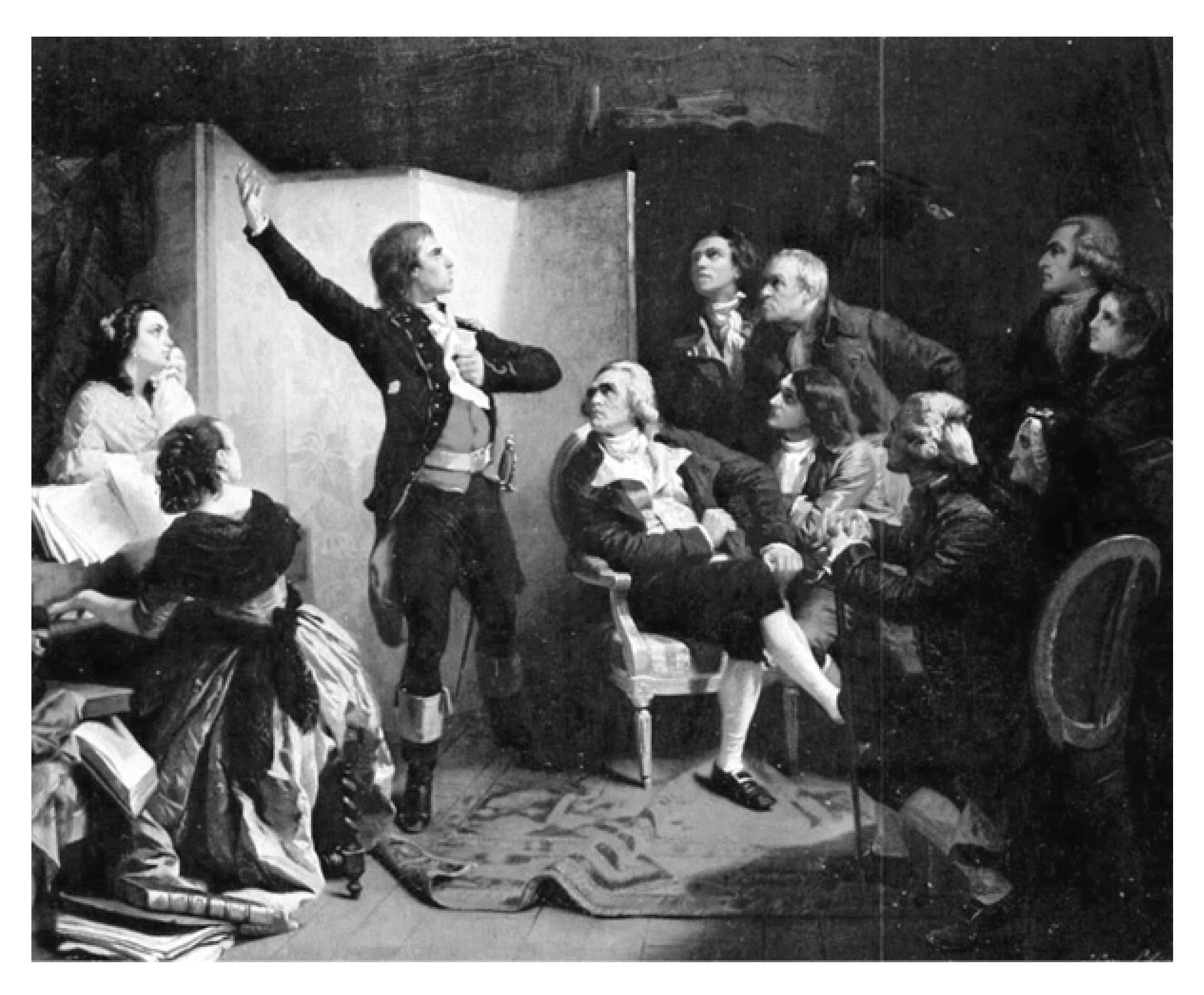


Jean-Baptiste Lesueur, *Plantación del árbol de la libertad*, 1791. Museo Carnavalet (París).

Otro aspecto interesante de la herencia de la Revolución francesa fue el musical. La Marsellesa se mantuvo como canto revolucionario, aunque fuera a cambio de sufrir no pocas variaciones. Se promovieron versiones como la Marsellesa de la paz, escrita por Lamartine, varias Marsellesas de los saint-simonianos, la más importante comenzaba con el texto «Allons enfants de l'industrie», la Marsellesa negra, compuesta por Camille Naudin en 1867 en Nueva Orleans, o la Marsellesa de los consejos *(Räte-Marseillaise)* realizada por Erich Mühsam en la Baviera revolucionaria de 1919 y en la que instaba a los trabajadores no a ir a la lucha sino a formar Consejos. En Cataluña, Josep Anselm Clavé hizo una versión catalana de La Marsellesa que sonó durante el Sexenio Revolucionario. Y eso por no mencionar composiciones revolucionarias como *Insurrection du peuple français contre les tyrans* (1793) que, con una letra distinta, se cantaba sobre la melodía de La Marsellesa. Además, La Marsellesa también daría nombre a diarios como el fundado en 1869 por Henri Rochefort que desempeñó un rol destacado en la oposición final a Napoleón III.



Gustave Doré, *La Marsellesa*, 1870.



Isidore Pils, *Rouget de Lisle cantando La Marsellesa*, 1849. Museo histórico de Estrasburgo.

Si bien con menos repercusión, algo parecido sucedió con otro himno revolucionario célebre como *La Carmagnole*, publicado en 1792 y del que en seguida se hicieron diversas adaptaciones en el París revolucionario. Ya en 1797 llegó a Venezuela una versión conocida como la Carmañola Americana en el contexto de la independentista conspiración de Manuel Gual y José María España. También la Comuna de 1871 y la Revolución rusa tuvieron más tarde su propia Carmañola. En el seno del anarquismo, Louise Pioger aportó *La Carmagnole des enfants* (1889), mientras que Sébastien Faure se inspiró en su partitura para la composición de su *La Ravachole* (1893), homenaje a François Ravachol.

El impacto de la Revolución francesa se plasmó asimismo en el lenguaje. En las nuevas revoluciones no se hablará tanto en los términos de la Antigüedad grecorromana, como la retórica de la virtud, sino que se

propagarán vocablos asociados a la Revolución francesa como «jacobinos», «girondinos», «bonapartismo», «constitución», «Terror», «Termidor» o los de izquierda y derecha política, aunque algunos de ellos se desarrollarán más tarde y se aplicarán retroactivamente sobre el acontecimiento revolucionario. Otro término como el de «comunismo», y aunque quizá tuviera su origen en su amigo Joseph Alexandre Victor d’Hupay, fue probablemente usado por vez primera en su sentido actual en 1797 por Rétif de la Brétonne, autor vinculado a Babeuf y al babuvismo. También el concepto de «liberal» en un sentido político puede ser considerado como una herencia indirecta de la Revolución francesa. Ya en las españolas Cortes de Cádiz, y quizá justo antes en el contexto de la Constitución sueca de 1809, se organizó por vez primera un partido liberal. De todos modos, el vocablo había tenido usos previos cada vez más asociados a la política e incluso el término «iliberal» (entonces aún por desarrollar) se puede encontrar en el texto *Des réactions politiques* (1797) de Benjamin Constant.

Por otro lado, la Revolución francesa también influyó indirectamente en la evolución de nuevos conceptos, ideas o símbolos: desde las banderas nacionales hasta la retórica de los derechos, reivindicada de manera intermitente desde entonces, o una expresión como la de dictadura del proletariado de gran importancia en la tradición comunista y en la que en verdad se mezclaba con el recuerdo de otros episodios no solo del pasado clásico sino también revolucionarios. Un buen ejemplo fue Joseph Weydemeyer, quien en un temprano 1852 escribió:

> Para que una revolución se lleve a cabo victoriosamente será necesario un poder concentrado, una dictadura a la cabeza. La dictadura de Cromwell fue necesaria para establecer la supremacía de la burguesía inglesa; solo el terrorismo de la Comuna de París y del Comité de Salud Pública logró romper la resistencia de los señores feudales en suelo francés. Sin la dictadura del proletariado que se concentra en las grandes ciudades la reacción burguesa no será eliminada[47].

Por todo ello, se ha destacado que la influencia de la Revolución francesa no solo afectó a la tradición revolucionaria sino también a la contemporánea tradición política en general e influyó sobremanera en la transformación del lenguaje político e incluso de la misma política en sí, lo que contribuyó a centrarla en disputas ideológicas y no tanto en religiosas o dinásticas. Según la historiadora Lynn Hunt,

> ni la política ni el concepto de lo político fueron inventados por los franceses, pero, por razones que todavía no se han comprendido bien, los franceses se las arreglaron para insuflarles una extraordinaria significación simbólica y emocional. Paso a paso, a veces solo con una vaga consciencia de lo que estaba teniendo lugar, los franceses fundaron una tradición revolucionaria que ha persistido hasta nuestros días[48].

De hecho, la Revolución francesa no fue solo percibida como el episodio fundacional de las tradiciones revolucionarias sino en muchas ocasiones como el acontecimiento fundacional de una nueva era como la contemporánea o, por decirlo con las palabras de Ernest Hamel, hagiógrafo de Robespierre, «la madre del mundo moderno»[49]. Un ejemplo interesante se dio en la persona de Barthold Georg Niebuhr. Este prestigioso historiador alemán explicó en su *Historia de la época de la revolución*, lecciones impartidas en 1829 y publicadas póstumamente en 1845, que la Revolución era tanto el punto de partida como el episodio central de los 40 años previos, razón por la que consideró que el acontecimiento daba su «unidad épica» *(epische Einheit)* al pasado reciente. Por ello, y a falta de un término mejor, dijo no escribir una historia de la revolución sino una «de la época de la revolución» *(des Zeitalters der Revolution)*[50].

El estallido al año siguiente de la Revolución de 1830 acentuó estos sombríos pronósticos sobre el curso futuro de la historia y reafirmó la centralidad histórica del hecho revolucionario como rasgo distintivo de una edad contemporánea muchas veces retratada como una «Era Revolucionaria». En particular acaeció en Francia, donde, a causa de las continuas revoluciones, se llegó a considerar a cada una de estas como un episodio adicional de una sola «*révolution en permanence*», por emplear la expresión de Proudhon. O, también, como una suerte de renacer de 1789 no exento de connotaciones palingenésicas. La revolución se convirtió en el rostro por excelencia de los verdaderos y más necesarios cambios para muchos. O de los peores miedos y trastornos para otros. Como resumió el historiador R. R. Palmer,

> la Revolución se calmó después de 1800, pero no pudo ser olvidada. Quedó alojada en la memoria colectiva, un acontecimiento pasado con el que cada generación sucesiva tuvo que arreglarse. Algunos vivían con miedo, otros con esperanza, de que el gigante solo estuviera dormido y pudiera despertarse (…). La Revolución se convirtió en un tema tanto del mito como de la historia. Ambos no son opuestos; cada uno contribuyó al crecimiento del otro[51].

Además, en la Revolución francesa se congregó tal cantidad de

acontecimientos y transformaciones importantes que en seguida se tuvo la sensación de que ahí se había generado una nueva relación con un tiempo que se había acelerado. El mencionado Boissy d'Anglas fue consciente de ello y señaló que Francia había consumido seis siglos en solo seis años[52]. Tres lustros más tarde, Fichte destacó que «asistimos a una época que avanza de manera más rápida que cualquier otra época de las que ha habido desde que existe una historia del mundo»[53]. Todo ello intensificó la sensación del cisma o abismo que disociaba al tiempo prerrevolucionario del posrevolucionario y fomentó la percepción del advenimiento de una nueva era signada por la centralidad de lo ocurrido a partir de 1789.

LAS MÚLTIPLES VIDAS DE UNA HERENCIA COMPLEJA

Desde un buen principio los más acérrimos opositores a la Revolución francesa se dieron cuenta de que esta era un episodio de gran importancia y, peor aún, de una gran influencia. Como Joseph de Maistre comentó con pesar en su discurso a la Marquesa de Costa en 1794, él mismo había caído en el error de pensar que esa revolución no era más que un acontecimiento *(événement)*, cuando en verdad se trataba de algo peor: una época *(époque)* [54]. De ahí que los contrarrevolucionarios no se centraran solo en la dimensión retrospectiva, la ya pasada, de la revolución, sino también en la prospectiva; es decir, que no temiesen únicamente en qué había consistido sino qué funesto ejemplo podía brindar o significar para el futuro y qué semillas podía hacer germinar. Otro destacado reaccionario, Louis de Bonald, se refirió a la Revolución francesa como «el mal absoluto elevado a la más elevada potencia»[55]. Tras retratarla como una sociedad de tinieblas y un Estado monstruoso, también alertó en su *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social* (1800), publicado al poco de la llegada de Napoleón al consulado, que

> se ha destronado el poder de la anarquía y los ejércitos del ateísmo ya no existen más, pero los ejemplos sobreviven a los éxitos y los principios a los ejemplos. Una generación ha comenzado en el odio al poder y en la ignorancia de los deberes; ella transmitirá a las edades siguientes la fatal tradición de tantos errores demostrados, el recuerdo contagioso de tantos crímenes sin castigo; y las causas del desorden, que todavía subsisten en el seno de la sociedad, reproducirán tarde o temprano sus terribles efectos[56].

El problema residía en este caso en que la ejemplaridad (para pensadores

como De Bonald indudablemente negativa) de la revolución no era tan fácil de erradicar. Así pues, ya no solo le preocupaba el pasado o el presente de la revolución, sino el futuro que su recuerdo podía hacer germinar. Por ello mismo, y ya después de la debacle de las tropas francesas en Waterloo, también se apresuró en señalar que «el gran error de Europa era haber creído que Napoleón era toda la revolución»[57].

Con todo ello De Bonald anticipó la dificultad de una Restauración impuesta por las potencias extranjeras y que se topó ante el problema de cómo gestionar los efectos y/o el legado de una revolución que, desde su perspectiva, y por tanto incluyendo la etapa napoleónica, había durado más de un cuarto de siglo en Francia. ¿Cómo volver a unos tiempos prerrevolucionarios distantes a nivel cronológico y de mentalidad? ¿Cómo refundar la monarquía gala desde unos parámetros que no fuesen revolucionarios en modo alguno? ¿Cómo hacerlo de otro modo? Eso explica que François Furet se refiriera al reto en los términos de una «revolución contra la Revolución»[58]. La acogida dispensada por los franceses a Napoleón en el Imperio de los Cien Días evidenció los numerosos problemas a resolver. De ahí las intensas campañas no solo por eliminar todos los símbolos de la época revolucionaria y napoleónica en el paisaje francés, desde estatuas, bustos y banderas hasta escarapelas, sino también la organización de numerosas misiones religiosas para recristianizar el territorio[59].

Las respuestas del nuevo poder borbónico fueron diversas y se radicalizaron tras la intentona de Napoleón en 1815. Ahora bien, también hubo más elementos de continuidad de los que se atrevieron a admitir. De ahí que Joseph Fouché, y debido a la preservación de la centralización administrativa revolucionaria, comentase que el rey Luis XVIII se había contentado con acostarse en la cama de Napoleón. Los grupos de presión más reaccionarios también lamentaron y combatieron la promulgación de esa especie de constitución (muy limitada) que fue la Carta otorgada de 1814 y que vilipendiaron como una inaceptable concesión. Al mismo tiempo, Luis XVIII cultivó la memoria de Enrique IV, un rey que había inaugurado la dinastía borbónica, que había sido hugonote, que simbolizaba la reconciliación por medio de un edicto de Nantes que había decretado el olvido de las cuentas pendientes de los años anteriores y que había sido mártir, como un intento de suturar las heridas del pasado. Incluso el que fue

algo así como el himno de la Restauración borbónica, *Le Retour des Princes français à Paris*, se apoyaba en la melodía de la popular canción *Vive Henri IV!*. No por casualidad, el primer encargo pictórico de Luis XVIII, materializado por François Gérard, se dedicó a la entrada de Enrique IV en París.



François Gérard, *Entrada de Enrique IV en París en 1594*, 1817, Palacio de Versalles.

Sin embargo, desde un principio se sintió el miedo a que, por decirlo con el obispo Jean-Claude Leblanc de Beaulieu, el deletéreo espíritu de la revolución pudiera despertar y marchar de nuevo. Eso ayuda a explicar que las medidas anteriores se acompañaran de otras como el llamado Terror blanco e intencionadamente se podía ajusticiar a los presuntamente revolucionarios por medio de guillotinas, tal y como sucedió con los cuatro sargentos de La Rochelle, rápidamente convertidos por ello en mártires y héroes populares. Paradójicamente, incluso se llegó a emplear en aquellas fechas una expresión como la de «jacobino blanco». Un conservador como François Guizot resumió la compleja situación con estas palabras: «en la inexperiencia y la susceptibilidad generales, en el movimiento y el ruido de la libertad, era la guerra civil cerca de recomenzar»[60].



Anónimo, *Los cuatro sargentos de la Rochelle subiendo al cadalso,* ca. 1840. Museo de Arte y de historia de la Rochelle.

Con el paso de los años, y a causa de episodios como el asesinato del duque de Berry en 1820, la situación no mejoró. Al revés, y más tras llegar Carlos X al poder en 1824, la deriva devino más reaccionaria. Además, el miedo u obsesión por ese vituperado pasado contribuyó a hacer crecer un clima generalizado de sospecha por el cual se denunciaba por igual como descendientes de 1789 tanto a los jacobinos como a los carbonarios, los masones, los críticos con la religión, los defensores de la Ilustración o los liberales[61]. Un ejemplo lo encarnó De Maistre, convencido como estaba de que la Revolución francesa no era más que el espantoso precedente de otra que estaba fermentando en los años de la Restauración y de que por ello se debían perseguir sin tibieza las nuevas ideas políticas. Por su parte, para el obispo Leblanc de Beaulieu, la revolución podía ser vista como una hidra a la que no le paraban de crecer nuevas cabezas una vez que se les cortaban las anteriores[62]. De ahí que lo importante no solo fuera aplastar a los revolucionarios, sino también hacer lo propio con aquellos medios que

ayudaban a reproducir y extender sus ideas. Un problema fue que una de las maneras de mostrar la adhesión al espíritu contrarrevolucionario consistió en «ver» revolucionarios y criptorrevolucionarios por todos lados. Sintéticamente, el abate Barruel comentó en un temprano 1817 que «durante la Restauración, el espectro de la Revolución francesa fue el telón de fondo de toda la vida política»[63].

Las críticas a la Restauración abundaron, y no solo procedieron de posiciones más o menos alineadas con el legado revolucionario. El conservador Chateaubriand deslizó no pocos reproches a una Restauración a su juicio fallida, y por eso mismo incapaz de borrar el legado de la Revolución francesa. De ahí que en 1826 exteriorizase su miedo a ulteriores desórdenes revolucionarios y escribiera que

> la restauración se ha contentado con ofrecer a esta juventud reflexiva representaciones teatrales de los tiempos antiguos, e imitaciones del tiempo pasado, que no son ya del tiempo pasado. ¿Qué han hecho en favor de la generación en que al presente descansa el destino de Francia? Nada. ¿Han reparado siquiera en que existía? No: ocupados en la miserable lucha de vulgares ambiciones, han dejado que el mundo marchase sin guía. Los restos del siglo XVIII que flotan esparcidos en el siglo XIX están a punto de abismarse: en pasando algunos años, la sociedad religiosa, filosófica y política pertenecerá a unos hijos extraños a las costumbres de sus abuelos. La semilla de las nuevas ideas ha fermentado en todas partes: en vano se querrá destruirla: podremos cultivar la naciente planta, despojarla de su veneno, y hacer que dé un fruto saludable; pero no es posible arrancarla. Deplorable es la ilusión de suponer agotada nuestra época, creyendo que ya no puede producir revoluciones, después de haber abortado tantas. Los débiles se duermen en esta ilusión[64].

Cuatro años más tarde, el gobierno borbónico de Carlos X fue derribado en la breve Revolución de 1830, de la que se suele olvidar que también fue reivindicada por alguien como Proudhon[65], y se instauró una nueva monarquía que, a su manera, se esforzó por buscar una solución intermedia y conciliadora entre los dos legados. Durante el reinado de Luis Felipe de Orleans se planteó el problema de cómo encarar serena y productivamente la herencia revolucionaria. Como ha desarrollado Pierre Rosanvallon en su brillante *El momento Guizot* (1985), el desafío del famoso político francés no fue el de rechazar de plano la herencia revolucionaria, sino más bien el de integrarla y domesticarla a partir de un juego de equilibrios que le permitiera encauzar parte de su legado desde una perspectiva inteligentemente conservadora. Ya en 1826, en tiempos del contrarrevolucionario Carlos X, Guizot se había atrevido a justificar la

Revolución francesa y a enmarcarla dentro de una tradición de desafío a la ilegitimidad del poder absoluto que remontaba a alguien tan lejano como San Isidoro de Sevilla[66]. Por otro lado, y desde la perspectiva de Guizot, 1830 podía aparecer en cierto sentido como una revolución equivalente a la de 1688, una que sucediese, consolidase y al mismo tiempo atenuase el legado de la revolución anterior correspondiente, la francesa de 1789 en el primer caso y la inglesa de mediados del siglo XVII en el segundo. Se dio además la coincidencia de que ambas revoluciones distaban a unos cuarenta años de la anterior y de que las dos desembocaron una monarquía parlamentaria. Victor Cousin, prestigioso filósofo en esa época, llegó a señalar que, aunque con menos aristocracia y más monarquía y democracia, la Revolución de Julio de 1830 no habría sido «otra cosa que la Revolución inglesa de 1688»[67].

Augustin Thierry, gran historiador de la burguesía que influyó no poco en Marx, elogió por ello a Luis Felipe y a Guizot y retrató en 1840 la nueva forma de gobierno como una lograda síntesis del pasado y del presente bajo el rostro de una monarquía reformada y fiel a su manera al legado de 1789. Como resumen de sus posiciones, afirmó que «todo se renueva hoy sin que se rompa la tradición; esto es lo que ha hecho el trabajo de los siglos, y esto es para nosotros, en el futuro, el camino que traza la experiencia, la lección que da la historia del país»[68]. De este modo, la Revolución de 1830 podía ser defendida como la revolución que clausuraba la era de las revoluciones, y con ello podía simultáneamente reivindicar la Revolución francesa (desde una lectura moderada) al mismo tiempo que encarrilarla por vías no revolucionarias. Eso también explica que, todavía tras su caída como político de primera línea, Guizot advirtiera en su interesante y retrospectivo libro *Tres generaciones* (1863)

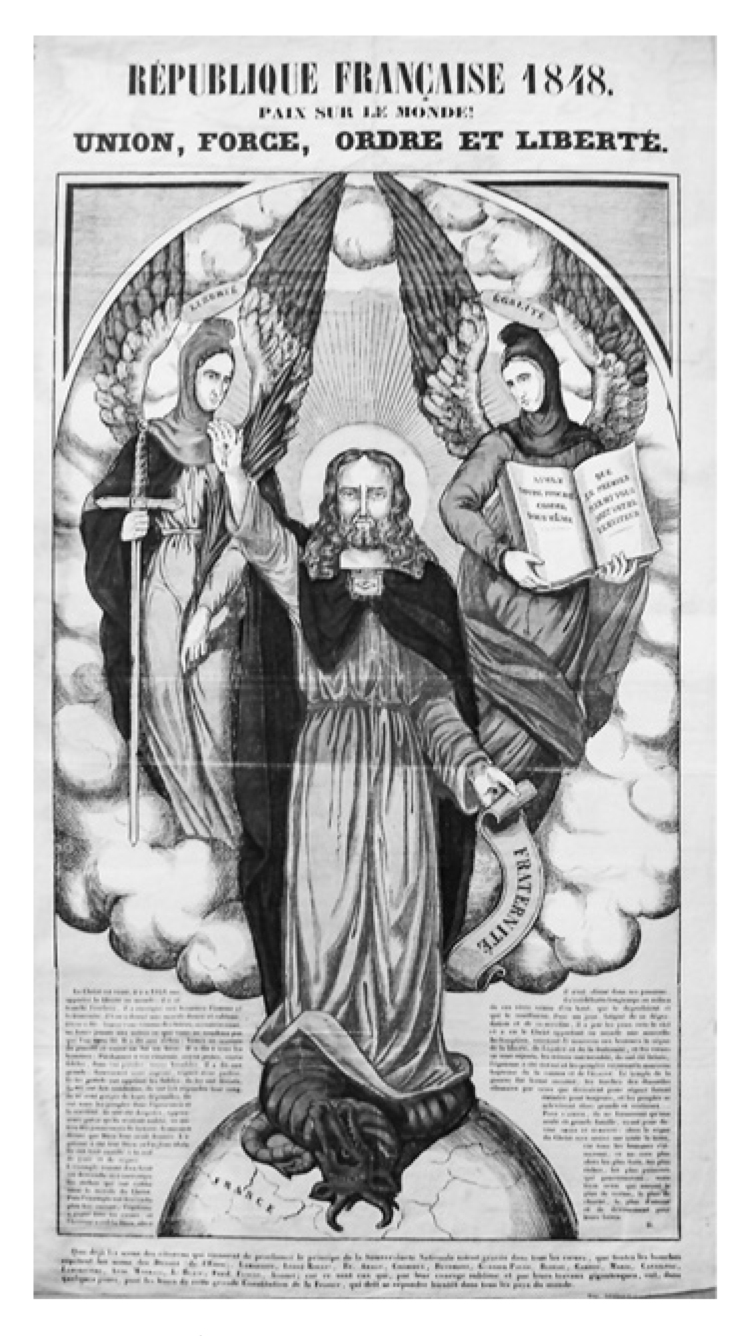
> que los adversarios de la Revolución francesa no se equivoquen: cuando la atacan indistintamente no hacen más que hacerla indistintamente más querida para Francia, y convertir un reconocimiento legítimo en un culto ciego (…). Y hoy, como en 1789, después de sus errores y retrocesos como en los días de su juventud, la Revolución francesa sigue su curso y hace conquistas en todas partes; sigue llena de esperanza y poder. Ella es la hija del pasado y la madre del porvenir[69].

Sin embargo, el resultado no fue el esperado. La memoria revolucionaria se dividió y rápidamente se fue decantando hacia la oposición a la nueva monarquía, tal y como se puso de relieve en los intentos llevados a cabo

desde otros lados por «des-domesticar» el legado de la Revolución francesa y, con ello, de reivindicar y reactivar su de todos modos plural vertiente jacobina. En torno a la década de los años 1830, sobresalió la labor de figuras como Levasseur o Buonarroti, quien escribió unas *Observations sur Maximilien Robespierre* (1832) en las que se refirió al jacobino como «una víctima de la inmoralidad» y donde añadió que «el pueblo no ha tenido nunca un amigo más sincero y abnegado»[70]. Quizá la figura más relevante, y no tan conocida como merece, fue Albert Laponneraye, quien se esforzó por «desdiabolizar» el entonces horrísono recuerdo del líder jacobino con proyectos como el diario *L'Intelligence* (1837-1839), la edición de las obras de Robespierre, la publicación de las memorias de su hermana Charlotte o los cursos que impartió sobre la Revolución francesa, en gran medida clandestinos y que le costaron cinco años de prisión. Su problema era que ese recuerdo estaba dominado en aquel entonces por un relato termidoriano que Laponneraye se propuso desmontar. De ahí que denunciase la hipocresía de quienes, al mismo tiempo que actores destacados del Terror jacobino, convirtieron a Robespierre en el abominable culpable de todo lo sucedido. En este contexto, como deliberadamente recordó Laponneraye en el prefacio a las obras del dirigente jacobino, no dejó de ser provechoso que en el Memorial de Santa Helena se leyera que Napoleón había señalado que Robespierre no era más que un chivo expiatorio.

Un aspecto interesante es que la recuperación de la memoria jacobina, pese a su fama de antirreligiosa o justamente por ello, se realizó en muchas ocasiones desde un marco cristiano. En un momento en que de la mano de figuras de enorme popularidad como Lamennais se estaba esbozando un cristianismo alternativo, de vocación social, centrado en un valor como la fraternidad y velozmente condenado desde el papado, quizá eso le permitió presentarse bajo un rostro mucho más aceptable y próximo a los ojos de buena parte de la sociedad que al mismo tiempo servía para intentar rebatir la vituperada memoria jacobina. De esta manera la revolución podía abrazar la religión tradicional y hegemónica del país, aunque fuera de una manera alternativa a la canónica. Laponneraye mismo subrayó en el segundo párrafo del prefacio mencionado a las obras de Robespierre: «Jesús, Rousseau, Robespierre, tres nombres que van juntos y que se deducen lógicamente el uno del otro, como los tres términos de un mismo teorema;

una santa y sublime trinidad que resume en sí misma los principios de igualdad y fraternidad, y que brilla como un rayo redentor en la frente de la humanidad esclavizada»[71]. Con ello reemplazó los referentes de la Antigüedad, tan presentes en la Revolución francesa, por la tradición cristiana. Según señaló el mismo Laponneraye en otro escrito, «Jesús es el verdadero fundador de la libertad y de la igualdad; antes de él no se tenía de ambas más que una idea imperfecta. Los griegos y los romanos no la conocían más que de palabra, pues, tanto en Grecia como en Roma, había esclavos que se vendían como miserables rebaños»[72].



Dembour y Gangel, *República francesa de 1848. Paz sobre el mundo. Unión, fuerza, orden y libertad*, ca. 1840-1850. MUCEM.
Obra inspirada en las ideas de Buchez, se capta cómo se representa un Cristo republicano que conecta con los ideales de la trinidad revolucionaria (Libertad, Igualdad, Fraternidad). Obsérvese cómo la espada de la libertad también sugiere la presencia de una cruz.

Muchos otros autores de la época se acercaron de diversas maneras a estas posturas. Alphonse Esquiros señaló en su *Histoire des Montagnards* (1847) que el Evangelio era «el maestro de la revolución»[73] y que, bajo los

jacobinos, la revolución había tomado «un carácter que nada puede borrar: socorrió a los pobres, a los débiles, a los oprimidos, a los niños; quiso salvar a la humanidad. Era el brazo de Dios, el Evangelio armado»[74]. Philippe Buchez declaró, sintomáticamente en la primera frase de la introducción histórica al primer tomo de los 40 volúmenes de la *Histoire parlementaire de la Révolution française* (1834-1838), que «la Revolución francesa es la consecuencia final y más avanzada de la civilización moderna, y la civilización moderna ha venido enteramente del Evangelio»[75]. Finalmente, y bajo la estela de Buchez, Auguste Boulland agregó que

> es hora de reconocer que la Revolución francesa ha fundado, en nuestro tiempo, la política cristiana, en su inmortal divisa: de la libertad espiritual que escoge su función social; de la igualdad de nacimiento que constituye a todos los hombres libres e iguales en responsabilidad; de la fraternidad que debe unirlos por la solidaridad común en la unitaria meta de la actividad nacional y en la unidad de administración del trabajo popular[76].

Como se sabe, «el momento Guizot» fracasó y la memoria revolucionaria, en muchos casos mezclada con este cristianismo revolucionario, fue asimismo empleada contra la monarquía de Luis Felipe. Además de las grandes contradicciones entre la retórica y la realidad, el sedicente gobierno del *juste milieu* se reveló a la hora de la verdad como artificial y desconectado de la propia tradición revolucionaria francesa, de modo que la nueva monarquía de Luis Felipe no se pudo desprender de una sombra autoritaria pasada de la que se había intentado desmarcar para legitimarse de manera indirecta. Étienne Cabet se refirió cáusticamente a ese *juste milieu* de la nueva monarquía como «casi una revolución, casi una restauración, casi una soberanía, casi una legitimidad»[77]. Entre otras cosas, ni siquiera permitió la libertad de asociación o la de prensa, con lo que en estos y otros aspectos se acabó asemejando al borbónico gobierno anterior. De hecho, también la relación con la propia memoria revolucionaria fue muy problemática. Un ejemplo curioso fue el icónico cuadro *La libertad guiando al pueblo* de Delacroix que homenajeaba la Revolución de Julio. Comprado en 1831 por Luis Felipe, fue retirado y se dejó de exponer al año siguiente por miedo a inspirar nuevos alzamientos populares.



Eugène Delacroix, *La libertad guiando el pueblo,* 1831. Museo del Louvre.

El problema de la monarquía de Luis Felipe, según François Furet, fue que de algún modo

> el último Borbón extendió a su sucesor ilegítimo, como una venganza retardada, aquella maldición del *ancien régime* cuyo recuerdo había despertado tan torpemente de nuevo. Desde ese punto de vista, la monarquía de julio llegó a su fin invirtiendo el ejemplo inglés de 1688: en lugar de fundar una tradición de realeza constitucional superior incluso al concepto dinástico, renovó el divorcio entre la nación y el gobierno monárquico. En lugar de poner fin a la Revolución francesa, como deseaba Guizot, le dio una nueva vitalidad[78].

Como ha estudiado Michèle Riot-Sarcey en *Le procès de la liberté* (2016), en la Revolución de 1848, a su juicio una gran olvidada de la historia, el recuerdo de 1789, de un pasado aún no cumplido o realizado, un pasado aún no hecho presente, fue el motor de la insurrección. De ahí que esta historiadora analice 1848 como un retorno renovado y la pretendida

culminación de 1789. Esta revolución debía concluir lo iniciado y prometido medio siglo antes, algo que a su vez, debido al desarrollo del pensamiento en la primera mitad del siglo XIX, suponía la extensión de la revolución política a una dimensión social y económica que también pasaba a buscar el fin de la explotación.

Más tarde, y como ha subrayado el historiador Jacques Rougerie, asimismo durante la Comuna de París tuvo lugar una simultaneidad de la tradición y la innovación como dos elementos que se entremezclaron de una manera íntima e inseparable[79]. El mismo nombre de la Comuna remitía al pasado, tanto al de época medieval, enlazando con el «precursor revolucionario» Étienne Marcel, como sobre todo a la comuna revolucionaria de París. Los protagonistas de 1871 se presentaron como los herederos no tanto de 1789 como de 1793; o, en caso oportuno, de 1792, año de la constitución de la comuna insurreccional[80]. Además, prevaleció una iconografía y una terminología como la de aquella época pasada reivindicada (visible a su vez en los nombres de «nuevos» diarios como *La Montagne*, *Bonnet rouge*, *L'Ami du Peuple*, *Le Fils du Père Duchêne* o *Le Père Duchêne*), se refirieron a los principales referentes de entonces como «nuestros padres» e incluso aportaron una versión adicional de la Marsellesa, la Marsellesa de la Comuna[81]. De ahí que también se aprobara, con no poca oposición, la instauración del Comité de Salud Pública, el responsable del Terror revolucionario anterior que sin éxito una parte de los *communards* quiso emprender de nuevo. En esta ocasión el verdadero Terror fue el ejecutado por la crudelísima represión de Thiers.

Un vívido ejemplo de esta relación con el pasado en tiempos de la Comuna se manifestó en la defensa de París contra las tropas de Versalles, cuando, frente a las poco halagüeñas noticias que llegaban del frente, se pregonó que:

> el pueblo que destrona a los reyes y destruye las Bastillas, el pueblo del 89 y del 93, el pueblo de la Revolución, no puede perder en un día el fruto de la emancipación del 18 de marzo. Parisinos, nadie puede desertar de la lucha que ha comenzado; porque es la lucha del futuro contra el pasado, de la Libertad contra el despotismo, de la Igualdad contra el monopolio, de la Fraternidad contra la servidumbre, de la Solidaridad de los pueblos contra el egoísmo de los opresores[82].

Se sabe menos que en esas mismas jornadas de 1871 se proclamó la abolición de la pena de muerte por medio de la destrucción simbólica de

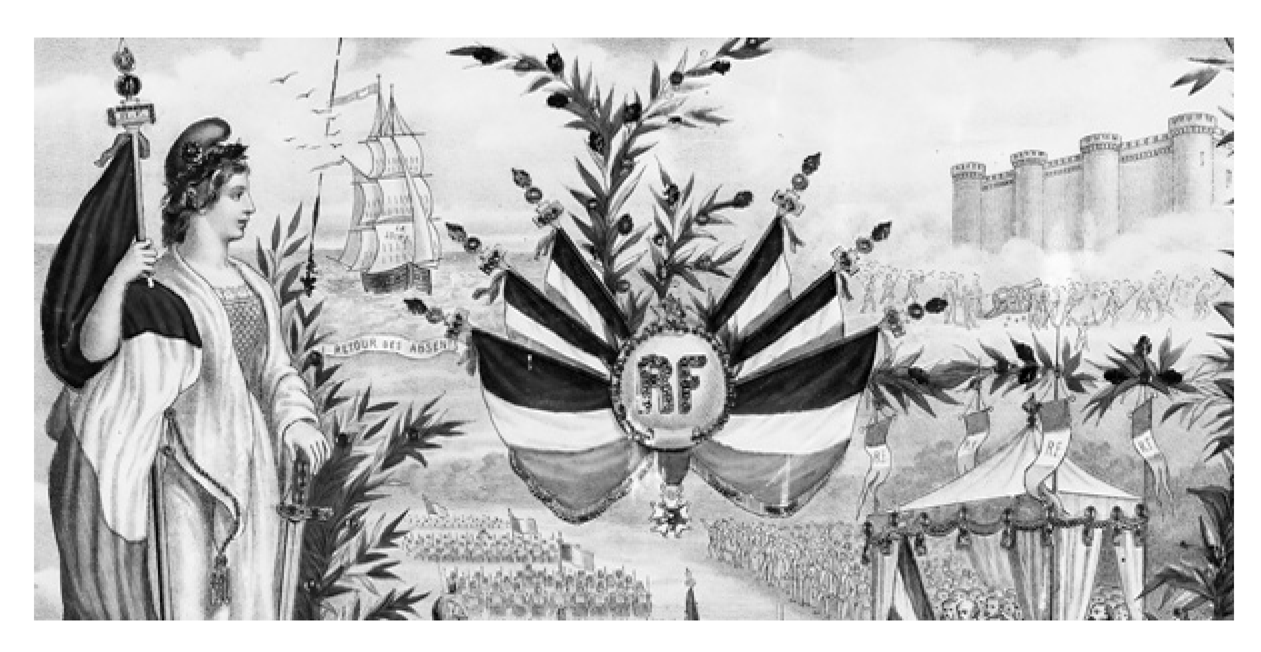
una guillotina, no casualmente enfrente de la estatua de Voltaire. La medida no duró mucho, pues la pena capital fue mantenida por la Tercera República y continuó siendo legal hasta 1981. Sin embargo, esta abolición también evidenciaba la ruptura que se podía realizar con esas partes de la memoria revolucionaria que no se querían preservar para el presente. Se puede recordar en este contexto que Louise Michel escribió en sus recuerdos sobre la Comuna que «nos sentíamos libres, mirando a la vez el pasado, sin copiar demasiado 1793, y el porvenir, sin temor a lo desconocido»[83].



Los communards quemando la guillotina delante de la estatua de Voltaire, 1871. Museo Carnavalet.

Lo interesante fue que la Tercera República francesa, que aplastó y demonizó la Comuna, también apeló repetidamente a la memoria de la Revolución francesa. Eso se materializó en la recuperación de la Marsellesa como himno nacional en 1879, lo que indirectamente favoreció el futuro éxito de La Internacional como referente revolucionario, o en la institución

del 14 de julio como día nacional en 1880, que al final, además de a la incómoda y divisoria toma de la Bastilla, podía hacer más referencia a la armoniosa y pacífica Fiesta de la Federación que debía simbolizar y exhibir la unidad de la nación. Más tarde, se plasmó en la conmemoración del centenario de la Revolución francesa en 1889, cuando asimismo se organizó la Exposición Universal en la que se levantó la Torre Eiffel. Mientras tanto, en 1885 se nombró a François-Alphonse Aulard como primer titular de la cátedra de historia de la Revolución francesa. Un episodio curioso fue la panteonización del controvertido revolucionario Lazare Carnot en 1889, uno de los más importantes miembros del demonizado Comité de Salud Pública y por tanto una figura en absoluto desligada al Terror[84], por su nieto Sadi Carnot, a la sazón presidente de la república gala. Cinco años más tarde este mismo fue inhumado en el mismo lugar tras ser asesinado por el anarquista Sante Caserio[85].



La República triunfante preside en la gran fiesta nacional del 14 de julio de 1880.



Léon-Pierre-Urbain Bourgeois, *La libertad victoriosa se somete a la ley,* 1879. Museo de Bellas Artes de París.

La Tercera República recurrió a la memoria de la Revolución francesa desde un marco a menudo nacionalista y, al menos en parte, también para contraponerla al cercano y perturbador recuerdo de la Comuna, como si se volviera al esquema dicotómico de la revolución buena y la mala. Al contrario que con Burke, la nueva revolución moderada y prudente pasaba a ser ahora la francesa, aunque, como en el caso de Robespierre, deliberadamente procurase evitar a menudo los episodios y figuras que pudieran ocasionar un mayor conflicto. Otro sintomático ejemplo fue el del jacobino Saint-Just. Tras aprobarse que una calle llevase su nombre en París, la decisión fue personalmente cancelada por el mismo presidente de la república, Jules Grévy[86]. En cambio, la memoria de Danton sí pudo ser celebrada e incluso se le erigió una estatua en París que se inauguró el 14 de

julio de 1891.

Además, esa memoria de 1789 podía entremezclarse con otras que podían remontarse hasta la época medieval. Después de unos años complejos en los que su figura parecía ser más patrimonio de los *communards,* ese fue el caso de un Étienne Marcel que ya había sido descrito por Jules Michelet como un «Danton del siglo XIV» y a quien atribuyó la creación de la primera Convención e incluso de una «casi república»[87]. No por casualidad, la famosa estatua que se le instaló delante del ayuntamiento de París se inauguró el 14 de julio de 1888. En dicha ocasión, Alphonse Darlot, presidente del consejo municipal de la ciudad, pronunció estas palabras:

> Dentro de un año toda Francia celebrará el centenario de la Revolución francesa. La ciudad de París tenía el deber de prepararse para este acto solemne rindiendo un encendido homenaje a uno de sus hijos, ilustre entre todos ellos, que fue su precursor, Étienne Marcel. (…) Nosotros, hijos de la Revolución, le saludamos como el gran sembrador de la idea fecunda que germinó durante siglos y abrió para Francia la era de la libertad proclamada por nuestros padres en 1789 (…). Cuatro siglos antes de la Revolución, en la Edad Media, este hombre extraordinario, de grandes ideas y amplias miras, cuando todos inclinaban la cabeza bajo el poder real, asombró a sus contemporáneos por la audacia de sus concepciones[88].

Una vez domesticado y atemperado, el cultivo del recuerdo de la Revolución francesa en el contexto de la Tercera República podía abrigar en muchos casos un doble propósito: al mismo tiempo que se enfrentaba a las importantes tentaciones monárquicas del momento, era también claramente antirrevolucionario. 1789 debía hacer borrar la pesadilla de 1871. Sin embargo, la apropiación oficial de la memoria revolucionaria de 1789 por parte de la Tercera República no impidió que de todos modos en la misma Francia también se la reivindicara desde una perspectiva revolucionaria. De ahí que la Segunda Internacional se fundase en París en 1889 y que su primer congreso se iniciara el 14 de julio, exactamente a los cien años del asalto a la Bastilla.

De todos modos, la pluralidad de la Revolución francesa fue muy amplia y los matices tan abundantes como imposibles de reflejar en unas pocas páginas. Por ejemplo, pensadores tan distintos como Benjamin Constant y Karl Marx reprocharon su desarrollo y alertaron que el pasado podía ser un mal guía, en especial si era fruto de una suerte de acrítico epigonismo revolucionario o si la mirada retrospectiva impedía encarar el presente tal y

como la coyuntura lo exigía. Marx ya indicó junto a Engels en su temprana obra *La sagrada familia* (1845) que «Robespierre, Saint-Just y sus partidarios sucumbieron porque confundían al Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa»[89].

Por su parte, Constant, en su célebre *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos* (1819), no solo contrapuso los dos tipos de libertad del título, sino que también se enfrentó al problema de cómo se debe dar la relación entre el pasado (lo antiguo) y el presente (lo moderno). Desde su perspectiva, el fracaso de la Revolución francesa se explicaba por el excesivo influjo de unos ideales clásicos que no se correspondían a los del presente y, por ejemplo, que en su afán por fijarse en la antigua Grecia había llegado a impulsar la restauración de instituciones absurdas para los nuevos tiempos como el ostracismo ateniense. Su ambivalente juicio sobre la revolución fue que el renovado edificio de los antiguos se había derrumbado, a pesar del gran número de esfuerzos y actos heroicos que le merecían su admiración. En especial, Constant cargó las tintas contra la perniciosa influencia del abate Mably (e indirectamente de Rousseau) sobre los revolucionarios, quien, en su opinión y en un retrato poco generoso, habría confundido la autoridad del cuerpo social con la libertad y por ello mismo detestaba la interpretación individual de esta como a un enemigo personal. De ahí, continúa, que Mably se entusiasmara con una remota Esparta que unía la forma republicana con la servidumbre de los individuos y, en consecuencia, que en la Revolución francesa se atentara contra la libertad de las personas. Frente a ello, Constant exclamó que «hoy sería más factible hacer de un pueblo de esclavos uno de espartanos, que formar a los espartanos para la libertad»[90]. Con ello rechazó la idea de que los valores y virtudes de los antiguos debían seguir siendo válidos para el presente. Aunque insistió en la importancia de la libertad política, en su opinión la imagen del pasado quedaba sustraída de su vigencia contemporánea. Desde una postura bien distinta, el revolucionario Auguste Blanqui proclamó en 1849 que su propósito no era resucitar una república de espartanos sino fundar una república sin ilotas[91].

Respecto a la misma Revolución francesa, el polémico e inefable Georges Sorel criticó en *Las ilusiones del progreso* (1908) que había liquidado al

Antiguo Régimen «imitando, muy a menudo, las prácticas del Antiguo Régimen mismo» y que «esta imitación estuvo llena de horrores»[92]. Lo que advirtió un Sorel influido por la lectura histórica que Tocqueville había hecho del acontecimiento revolucionario, y no pocos padecieron en sus carnes antes o después, fue que la revolución también podía copiar o continuar con no pocas de las instituciones y costumbres del poder al que se enfrentaban. Los peligros del pasado, pues, no solo se relacionan con los de la propia tradición e historia sino también con los de la enemiga.

LA TRADICIÓN NEGATIVA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

En paralelo a esta intrincada historia de la memoria de la Revolución francesa se consolidó una longeva y militante tradición negativa que, partiendo de referentes como Burke, De Maistre, De Bonald, Barruel, Robison, Mallet du Pan o la panfletística contrarrevolucionaria, fue avanzando y renovándose a lo largo de las siguientes generaciones. En muchas ocasiones también se apoyó en una tradición contrailustrada que a su manera fue muy productiva y cuya influencia se extendió a lo largo de todo el siglo XIX[93]. El recuerdo negativo de la Revolución se alimentó, entre otros, de episodios luctuosos como las matanzas de Septiembre, los regicidios de Luis XVI y María Antonieta, el Terror jacobino o la muy sangrienta y terrible guerra de la Vendée. Según expone Jean-Clément Martin en *La Vendée de la mémoire* (2019), la memoria vandeana se cultivó con mayor fuerza con bastante tardanza, justamente a partir de la instauración de una Tercera República que con el tiempo se legitimó desde el recuerdo de 1789. No es extraño, pues funcionó a menudo más como una memoria negativa que positiva.



James Gillray, *Un petit souper à la parisienne*, 1792. Yale Center for British Art.



Imagen del libro *Le désespoir des philosophes* (1817) de Élie Harel. Cristo se impone sobre una medusa que escupe obras como la Enciclopedia, el *Emilio* de Rousseau, *De l'esprit* de Helvétius o el *Diccionario Filosófico* y la *Epístola a Urania* de Voltaire.

A fines del siglo XIX emergió la figura central de Hippolyte Taine, autor complejo y de una extensísima obra de referencia en los entornos conservadores como *Los orígenes de la Francia contemporánea* (1875-1893), publicada en su momento en seis volúmenes e interrumpida a causa del deceso del autor. En este escrito, que en buena medida se debe entender como reacción a la revolución *communard* de 1871, trató de deconstruir en clave histórica el mundo contemporáneo al que se enfrentaba a partir de examinar unas causas que partían de la Revolución francesa y la Ilustración. Eso explica que uno de sus principales focos de interés fuese criticar lo que llamó el *esprit classique,* cuyo «supremo aborto y fruto seco»[94] era

Robespierre, esas fueron las palabras literales del historiador francés, y el cual estaba caracterizado por una vacía abstracción desde donde explicaba la deriva del pasado reciente. Taine también enfatizó que el Terror ya era una realidad en 1789, y por tanto algo intrínseco a la revolución. Además, hizo gala de un enfoque psicologista de la historia que asociaba la Revolución francesa a una locura colectiva. Esto también redundó en un famoso artículo en el que pergeñó un ejercicio psicológico acerca de la personalidad del jacobino y donde dejó llamativos fragmentos como este: «es un loco que tiene lógica y un monstruo que se cree con conciencia. Bajo la obsesión de su dogma y su orgullo, ha contraído dos deformidades, una de la mente, la otra del corazón: ha perdido el sentido común y ha pervertido en sí mismo el sentido moral»[95]. Epítetos semejantes abundan en el resto de su obra.

La influencia de Taine en su momento fue enorme, alcanzó incluso a Kropotkin, y rápidamente devino el nuevo referente desde donde condenar la memoria de 1789. En una línea cercana, un antiguo discípulo suyo como Paul Bourget sentenció que se debía «deshacer sistemáticamente la obra asesina de la Revolución francesa»[96]. Otro conocido contemporáneo, el ardiente antisemita Édouard Drumont, denunció en su muy popular *La France juive* (1886) que «el único que se ha beneficiado de la Revolución es el judío. Todo viene del judío; todo vuelve al judío» o que «desde 1394, cuando expulsó a los judíos, Francia siempre estuvo en ascenso. Desde 1789, cuando los recuperó, no ha dejado de ir cuesta abajo»[97]. De ahí que resumiera el propósito de su obra con estas palabras con las que se abría el libro: «Taine escribió *La Conquista Jacobina*. Yo quiero escribir *La Conquista judía*»[98]. Aunque le reprochó el exceso de racionalismo que atribuía en su retrato a los jacobinos, y les achacó en cambio un carácter fanático, pasional, crédulo e irracional que sintonizaba con las tesis de su famoso libro *La psicología de las masas* (1895), también Gustave Le Bon elogió repetidamente a Taine en su ensayo *La Revolución francesa y la psicología de las revoluciones* (1912) y sobre todo se sirvió de buena parte de sus abundantes informaciones históricas.

Además, se debe decir que no dejó de haber diálogos y críticas o disputas entre ambas tradiciones. Un buen ejemplo se dio cuando François-Alphonse Aulard, con la autoridad de ser el titular de la cátedra de Historia de la Revolución francesa en la Sorbona, publicó el destructivo libro *Taine:*

historiador de la Revolución francesa (1907) en el que se propuso rebatir con detalle las afirmaciones del pensador francés. Entre otras cosas, y no sin exageración, le reprochó su mutilación de la realidad, sus graves omisiones a la hora de explicar la deriva de la revolución (como las insurrecciones y complots realistas o el Estado de guerra), una pobreza documental además sesgada y que su única fuente auténtica fuese un pensador poco imparcial de la época como Mallet du Pan. El objetivo de Aulard no era enfrentarse ideológica sino metodológicamente con el fin de desautorizar *in toto* el relato de Taine, denunciar su peculiar *cherry picking* y calificarlo de pseudohistoria, por decirlo en términos actuales. Llegó a comentar despectivamente que su magna obra era «casi inútil a la historia»[99]. Poco después, Aulard mismo fue respondido por Augustin Cochin en *La crisis de la historia revolucionaria. Taine y Aulard* (1909), cuyo propósito era rescatar la dignidad y valía historiográfica del historiador conservador y desacreditar a su antagonista, mientras que Taine fue asimismo criticado por otros compañeros de profesión como Charles Seignobos o Albert Mathiez, entre otros.

Las críticas de los contrarrevolucionarios, imposibles de reflejar en estas pocas páginas, no solo se dirigieron de forma directa a la Revolución francesa, también apuntaron contra unos referentes que incluyeron a la antigua Grecia desde unos formatos no propiamente políticos. Un campo importante fue el de la historiografía, algo que se mostró tempranamente en la considerada como la primera historia moderna de Grecia, *The History of Greece* de William Mitford. Esta obra se había comenzado a publicar en 1784, con un primer tomo centrado en la explicación del pasado, pero su enfoque varió con la aparición y reedición de los siguientes volúmenes. Salidos a la luz después de 1789, dialogaban críticamente con el presente. De ahí que aparecieran reproches a la Revolución francesa y se extendieran de paso al retrato de una antigua democracia ateniense a la que se refirió Mitford como tiránica. O que en el segundo volumen bosquejara una apología del régimen político británico contemporáneo, celebrase que la isla no se contagiara de la influencia de Francia o deslizara que este país había comenzado a exhibir horrores «que iban más allá de cualquier ejemplo registrado»[100]. En otro volumen, y aludiendo al Terror, añadió:

> Ya hemos tenido demasiadas ocasiones de observar la familiaridad de los griegos con el

> asesinato: un crimen que la mejor política de los tiempos modernos, escasamente menos que la mejor religión y moral, había enseñado a aborrecer por completo, hasta que una singularmente libertina facción en Francia, con el título impúdicamente arrogado de filósofos, ha intentado dar últimamente una nueva moda a esa atroz abyección[101].

La propia importancia del recuerdo de 1789, o de una Modernidad con la que a veces se la confundía, condujo a que sus menciones o valoraciones se manifestaran por doquier. O que se la combatiera o defendiera indirectamente de múltiples maneras y desde diferentes campos del saber. Esa ubicuidad se explicaba por la inaudita trascendencia histórica otorgada al acontecimiento y porque desacreditar ese pasado era una manera de apuntar de paso contra el presente. Jean-Joseph-François Poujoulat, a mediados del XIX un popular autor de una condenatoria historia de la Revolución francesa, lo resumió así.

> Nunca los anales de las naciones han ofrecido un espectáculo mayor y más formidable que el de la Revolución francesa. Jamás el pensador, el filósofo o el político han meditado sobre un tema más importante y fecundo: todas las cuestiones del mundo moderno, todas aquellas que tocan los destinos del género humano, se remueven con un interés inmenso y una prontitud terrible[102].

La tradición negativa de la Revolución francesa se renovó en el siglo XX gracias a nuevos referentes como Augustin Cochin o miembros de Action Française como Charles Maurras o Jacques Bainville. Este último, en su *Historia de Francia* (1924) se refirió incluso a los bagaudas del final del Imperio romano como los comunistas de la época y a la revolución como un fenómeno cíclico y recurrente en el pasado galo, uno muy anterior a 1789 y contra el cual luchar. Como es lógico, también se inquietó por la figura de un Étienne Marcel a quien, pese a haber actuado en el siglo XIV, presentó como el protagonista de unas «escenas revolucionarias, que cuatrocientos años después tuvieron repeticiones tan chocantes»[103].

Por su parte, Charles Maurras criticó la Revolución francesa en un buen número de sus textos y, en especial, en sus *Réflexions sur la révolution de 1789* (1948) o en *L'ordre et le desordre* (1948). Mientras que en este se refirió a la herencia de la Revolución francesa como una «tradición de la muerte» y a la propia como una «tradición de la vida», en sus *Réflexions* apuntó que «no sé si la revolución es satánica como decía Joseph de Maistre. Ella es cierta, e inevitablemente, antifrancesa (…). Ella ha destruido Francia entera»[104]. Por eso prefirió retratarla como un

acontecimiento en realidad no francés sino judío y germánico.

Otra figura destacada fue Louis Dimier, autor de obras como *Les Maîtres de la contre-Révolution au dix-neuvième siècle* (1907). En este escrito reivindicó la existencia de la tradición contrarrevolucionaria, denunció el «mal revolucionario» como una enfermedad y propuso una especie de panteón intelectual de Action Française formado por De Maistre, De Bonald, Rivarol y Taine, pero también Renan, Coulanges, Proudhon, Le Play, Sainte-Beuve, Balzac o los hermanos Goncourt. La meta de esta generosa selección era ampliar la extensión de la tradición negativa y mostrar su grandeza y presunta transversalidad.

A nivel historiográfico la figura central de la época fue Pierre Gaxotte, autor de una obra revisionista de referencia como *La Revolución francesa* (1928) y uno de cuyos capítulos sintomáticamente se titulaba «El terror comunista»[105]. Con ello se ponía de manifiesto que la renovación de esta tradición comportaba también que los posteriores colectivos detestados, desde los *communards* hasta los bolcheviques, pudiesen ser alojados dentro del execrado linaje de una Revolución francesa que por ello mismo podía ser retratada anacrónicamente con esos calificativos. Se trata de un punto importante, ya que esta memoria negativa no solo se ha alimentado de nuevas informaciones o puntos de vista a la hora de retratar el pasado, también se ha nutrido del vocabulario derivado de los episodios más funestos u odiados que acontecieron después y que pasaban a ser oportunamente redirigidos en clave retroactiva con el fin de reforzar aún más el aspecto negativo de la Revolución francesa. Más tarde se repitió este gesto, como cuando se la quiera describir en términos de totalitaria o genocida o al querer hacer de Robespierre una especie de precursor o prefiguración de Hitler, sin importar que este último se hubiese empeñado precisamente en querer liquidar el legado de la Revolución francesa o que el dirigente jacobino, pese a su innegable y reprobable responsabilidad en el Terror, jamás tuviese un poder en modo alguno equivalente al totalitario.

El año 1939, el del sesquicentenario de la Revolución francesa, fue una ocasión propicia para que nuevas intervenciones salieran a la palestra pública. Una muy inflamada fue la de Léon Daudet, quien, parafraseando a su manera la mencionada expresión de Clemenceau, destacó de la Revolución francesa que era «un bloque de sangre y de pus». Se trató de una expresión en la que profundizó en su obra *Deux idoles sanguinaires. La*

Révolution et son fils Bonaparte (1939), donde recurrió a referentes como Taine, Maurras, Bainville, Gaxotte o Cochin. Dos meses después, cargó con dureza contra la conmemoración de 1789, a su juicio la fiesta «del 14 de julio fue la fiesta de los caníbales», para de paso censurar la democracia parlamentaria del momento[106]. Ese mismo año Daniel Halévy publicó su *Histoire d'une histoire esquissée pour le troisième Cinquantenaire de la Révolution française* (1939), libro que testimoniaba la importancia de las luchas de la memoria del momento y desde donde combatió el relato oficial de 1789 a partir de referentes de esta tradición negativa como Taine, Péguy, Barrès y Maurras, pero también, y a su manera, Michelet y Proudhon. Otro historiador que se movilizó en esas fechas fue Bernard Faÿ, conocido por recurrir de nuevo a una cuestión como la de la masonería y quien luego fue un destacado colaboracionista con el nazismo.

De esta manera se evidenció que, pese al largo tiempo transcurrido, la pertinazmente viva memoria de la Revolución francesa seguía teniendo una innegable importancia en la política del presente. Como advirtió Raymond Aron en *El opio de los intelectuales* (1955), «grandiosa u horrible, la catástrofe o la epopeya revolucionaria corta en dos la historia de Francia. Parece levantar y oponer a dos Francias: una que no se resigna a desaparecer, y otra que no se cansa de continuar su cruzada contra el pasado»[107]. Unos años antes Maurras había señalado en una línea semejante que «la crisis revolucionaria no se ha terminado. El debate no ha sido juzgado, ni intelectual, ni moral ni políticamente. De este costado, nada se ha acabado ni ha recibido una forma definitiva»[108].

No es extraño que la memoria negativa de la Revolución francesa haya seguido viva más adelante, como se atestiguó en ocasión del bicentenario, cuando se promovió una publicación periódica como *L'anti-89*, no se paró de agitar el recuerdo de la Vendée en una clave presentista y se quiso presentar repetidamente ese ciertamente cruento conflicto como un genocidio. Ese mismo año se inauguró un espacio vinculado a esa memoria, el gran y muy visitado parque del Puy du Fou. Un ejemplo más reciente ha sido *El libro negro de la Revolución francesa* (2008), revisionista, presentista e inclasificable obra colectiva de 900 páginas que aspiraba a ser un ajuste de cuentas con un pasado aún no digerido, pese a sus ya más de dos siglos de distancia. En ambas coyunturas descolló la presencia de Pierre Chaunu, enconado enemigo de la memoria revolucionaria que llegó a

escribir que «la deriva jacobina aparece hoy en día solo como el primer acto, el acontecimiento fundador de una larga y sangrienta serie, que va desde 1792 hasta nuestros días: desde el genocidio franco-francés del Occidente católico hasta el gulag soviético, pasando por la destrucción de la revolución cultural china y el autogenocidio jemer rojo en Camboya»[109]. Otras figuras conocidas han sido Philippe de Villiers, Alain Gérard o Reynald Secher, quien no solo ha ahondado en el relato del genocidio vandeano, sino que incluso lo ha presentado como un «memoricidio». Es de esperar que cada cierto tiempo aparezcan nuevos libros o proyectos que renueven esa tradición negativa desde los marcos y requerimientos de cada presente. Un reciente ejemplo ha sido el libro *¡Creer o morir!* (2019) de Claude Quétel, quien explícitamente se sirve de referentes contrarrevolucionarios como Burke, De Maistre, Rivarol, Mallet du Pan, Cochin, Gaxotte y sobre todo Taine. Una de las conclusiones de este escrito es que «no es que nuestra historia de Francia carezca de temas controvertidos, pero sobre el de la Revolución, hay dos Francias que se oponen desde siempre, tanto si se está de acuerdo como si se la condena»[110]. Se trata de una frase que se podría haber escrito dos siglos antes.

La paradoja es que desde estas iniciativas condenatorias se ha promovido una memoria negativa de la revolución que, indirectamente, ha servido para testimoniar la centralidad de su importancia histórica y la pervivencia de su potencial político. En lugar de terminarla, en muchos casos la han reavivado y reforzado, puesto que, como se ha dicho, a menudo el mayor impulso no se logra desde dentro sino fuera. En este caso no solo deriva del brillo de una herencia sin duda compleja y no inmaculada, sino quizá más aún del temor a unas amenazas externas que, con sus revisionismos históricos, parecen augurar un futuro mucho menos halagüeño.

---

[1] La obra más exhaustiva para la relación de la Revolución francesa con la historia es *Nelle vesti di Clio. L'uso politico della storia nella rivoluzione franzese (1787-1799)* (2014) de Daniele di Bartolomeo.

[2] J. H. Campe, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution*, Braunschweig, 1790, p. 1.

[3] F.-R. de Chateaubriand, *Ensayo sobre las revoluciones* [1797], vol. I, Madrid, Mellado Editor, 1850, p. 118. En tono crítico añadió que «los franceses, admiradores fanáticos de la Antigüedad,

parece que han imitado sus vicios, y casi nunca sus virtudes» (*ibidem*, pp. 88-89).

[4] A. Mathiez, *Los orígenes de los cultos revolucionarios* [1904], Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, p. 33.

[5] J.-C. Martin, *Les échos de la Terreur: Vérités d'un mensonge d›Etat 1794-2001,* París, Belin, 2018.

[6] Citado por C. Fornis, *El mito de Esparta,* Madrid, Alianza, 2019, p. 217. Más adelante, Babeuf matizó su opinión respecto a la elección de Camilo y, en un texto donde evidenció la importancia de la ejemplaridad que él conectaba con los nombres, apuntó: «Para borrar las huellas de la monarquía, la nobleza y el fanatismo, hemos dado nombres republicanos a nuestras comarcas, a nuestras ciudades, a nuestras calles, y a todo lo que llevaba la marca de estos tres tipos de tiranía. ¿Por qué entonces la Convención ha querido recientemente forzarnos mediante un decreto a conservar nombres fanáticos que el despotismo sacerdotal nos había hecho tomar sin nuestro consentimiento? ¿Por qué quieren forzarme a conservar siempre a *San José (Saint Joseph)* como modelo y patrono? (…). Según la libertad de opinión, me repugna llevar todavía, como segundo nombre, el de *Toussaint*. Y *Nicasio (Nicané),* tercero y último bienaventurado que mi querido padrino me dio para imitar, no tiene un solo rasgo que me agrade» (G. Babeuf, *El tribuno del pueblo,* Madrid, Júcar, 1981, pp. 10-11). Además, Babeuf llamó a dos de sus hijos Camilo y Cayo. En cambio, el mayor, Robert, fue rebautizado Émile en honor a Rousseau.

[7] *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre,* París, 1795, p. 5. Al final de esta obra demonizadora de Robespierre, atribuida a Félix-Louis-Christophe Montjoie, se llega a afirmar que este no quería a nadie y nadie le quería (p. 216). Como en este escrito, y con la intención de asociarlo al regicidio o a la dictadura, Robespierre también fue comparado con Cromwell.

[8] F. A. de Boissy d'Anglas, *Quelques idées sur les arts, sur la nécessité de les encourager, sur les institutions qui peuvent en assurer le perfectionnement, et sur divers établissemens nécessaires à l›enseignement public, adressées à la Convention nationale et au Comité d›instruction publique,* 1794, pp. 12-13. Luego añade: «Los griegos llevaron principalmente estos milagros a sus instituciones públicas, donde las artes ocuparon tanto espacio; a esta ardiente imaginación, pero perfeccionada por el amor y por los talentos; a este entusiasmo por la libertad, que es el mismo que el de las artes y el del genio» (*ibidem*, p. 15).

[9] C. Fornis, *El mito de Esparta,* cit., p. 224.

[10] C. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution Française,* París, Albin Michel, 1989, p. 135.

[11] Abbé Grégoire, *Système de dénominations topographiques,* París, Imprimerie Nationale, 1793, pp. 14-16.

[12] R. Darnton, *El beso de Lamourette: reflexiones sobre historia cultural* [1990], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 26.

[13] M. Ozouf, *La fête révolutionnaire: 1789-1799,* París, Gallimard, 1976, pp. 332-333.

[14] H. Parker, *The Cult of antiquity and the French revolutionaries: a study in the development of the revolutionary spirit* [1937], Nueva York, Octagon Books, 1965, pp. 37ss.

[15] Véase por ejemplo el clásico *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism* (1966) de Peter Gay. Un ejemplo de estas posturas lo encarnó Diderot, quien escribió: «Los griegos fueron los preceptores de los romanos: los griegos y los romanos han sido los nuestros» (D. Diderot, *Oeuvres philosophiques,* Bruselas, Librairie philosophique, 1829, vol. 6, p. 221).

[16] Véase por ejemplo *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 25, París, Paul Dupont, 1886, p. 656.

[17] F. N. Babeuf, *Realismo y utopía en la Revolución francesa*, cit., p. 137.

[18] S. Maréchal, *Correctif à la révolution,* París, Imprimerie du Cercle Social, 1793, pp. 230-231.

[19] T. Tackett, *Becoming a Revolutionary: The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790),* Princeton, Princeton University Press, 2016, p.

211.

[20] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 8, París, Paul Dupont, 1875, p. 594. La intervención continuaba así: «Entre nosotros, se trata solamente de comercio, agricultura, fábricas, etcétera. El deseo de riquezas no parece hacer de todos los Estados de Europa más que unos vastos talleres; aquí se sueña mucho más en la producción y el consumo que en la felicidad».

[21] Conde de Volney, *Leçons d'histoire,* París, J. A. Brosson, 1799, p. 232. En cambio, François Hartog ha preferido analizar la invocación revolucionaria de los referentes de la Antigüedad desde la perspectiva de una interesante lógica del equívoco que «al pasar por alto el tiempo, hace literalmente "venir" el pasado al presente, lo introduce en su lugar; más aún, lo pone en lugar del presente. La ganancia es poder «reconocerse», por ejemplo en Licurgo, y encontrar palabras para decir lo inédito de su propia acción, o al menos creerla. También es un equívoco, en el sentido ordinario de malentendido, ya que no encaja ni en el pasado ni en el presente (las analogías «perjudican» tanto a uno como al otro); sin embargo, es un malentendido productor de efectos: una visión del mundo de los Antiguos (que se puede compartir o que debe, al contrario, combatirse o rechazarse) y una manera de aprehender, y por lo tanto, de decir y hacer el presente» (F. Hartog, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 52).

[22] J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne,* segunda parte, Ámsterdam, Marc Michel Rey, 1764, p. 155.

[23] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 24, París, Paul Dupont, 1886, p. 512.

[24] *Procés verbaux du comitè d'instruction publique de la Convention nationale,* vol. 1, París, Imprimerie Nationale, 1891, p. 626.

[25] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 63, París, Dupont, 1903, p. 386.

[26] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 62, París, Paul Dupont, 1902, p. 475.

[27] P. McPhee, *Robespierre: vida de un revolucionario* [2012], Barcelona, Península, 2013, p. 156. Más tarde añade McPhee: «Pese a la fascinación que sentía por la descripción que hace Plutarco de la Esparta de Licurgo y la igualdad forzosa de los propietarios de tierras, se oponía con intransigencia a la idea de que se aplicara la "ley agraria" a las propiedades rurales o que se restringieran las manufacturas y el comercio» (*ibidem*, p. 239).

[28] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 10, París, Presses Universitaires de France, 1967, p. 354.

[29] Saint-Just, *Esprit de la révolution et de la constitution de France,* París, Beuvin, 1791, p. 24.

[30] Esa sensación se fue consolidando con el tiempo y la vemos repetida más medio siglo más tarde en Tocqueville, quien afirmó que «en 1789, los franceses efectuaron el mayor esfuerzo jamás realizado por pueblo alguno a fin de cortar, por así decirlo, su destino en dos y separar mediante un abismo lo que habían sido hasta entonces de lo que querían ser en lo sucesivo. Con este fin, tomaron toda clase de precauciones para no arrastrar a su nueva condición nada del pasado, y se impusieron todo género de obligaciones para ser distintos de sus padres; en fin, no omitieron nada para tornarse irreconocibles» (A. de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución* [1856], México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 75).

[31] Para este tema, véase *Time and French Revolution* (2000) de Matthew John Shaw.

[32] G. Romme, *Rapport sur l'ère de la république,* París, Imprimé par ordre de la Convention Nationale, 1793, p. 2. Por cierto, curiosamente en este contexto condena la nomenclatura romana en su calendario por ser un monumento de servidumbre e ignorancia asociado a la tiranía y a la superstición. Además, sobre los meses llega a declarar erróneamente que «junio es el único que merecería ser transmitido porque recuerda a Bruto, quien se cargó a los Tarquinios» (*ibidem,* p. 10). La nomenclatura que propuso, que finalmente se decantó en favor de la de Fabre d'Eglantine, debía hacer referencia a la revolución y dividía el año en los meses de: *la Régénération*, *la Réunion*, *le Jeu*

de Paume, la Bastille, le Peuple, la Montagne, la République, l'Unité, la Fraternité, la Libérté, la Justice y *l'Égalité*. Además, al periodo de cuatro años lo quiso denominar Olimpiada y debía concluir con unos juegos en memoria de la revolución. Así pues, ni siquiera la supuesta ruptura radical en el tiempo dejó de estar atravesada por referencias al pasado.

[33] Saint-Just, *La libertad pasó como una tormenta,* Barcelona, El Viejo Topo, 2006, pp. 123 y 127.

[34] Sin embargo, es posible que la paternidad de la expresión sea más bien del antirrevolucionario Jacques Mallet du Pan, quien escribió «al ejemplo de Saturno, la revolución devora a sus hijos» en sus *Considérations sur la nature de la Révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée* (1793) y, con ello, testimoniaba la permeabilidad de ciertos discursos o expresiones entre las tradiciones de diferentes bandos. Al año siguiente replicó Saint-Just: «Quienes desde hace cuatro años han conspirado bajo el velo del patriotismo, repiten esta sentencia de Vergniaud: *La revolución es como Saturno: ella devora a todos sus hijos.* Hébert repitió esta sentencia durante su proceso y es repetida por todos los que tiemblan y se ven desenmascarados. No, la revolución no devorará a sus hijos sino a sus enemigos» (*Oeuvres complètes de Saint-Just,* vol. 2, París, Eugène Fasquelle, 1908, p. 329).

[35] Eso explica que su reacción fuera entonces tan sorprendente para muchos que, según las palabras de Jefferson, le asombrase más al político norteamericano que la misma Revolución francesa (B. Steele, *Thomas Jefferson and American Nationhood,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 47).

[36] No por casualidad, el futuro presidente John Quincy Adams se apresuró a traducirla al inglés y distribuirla por Estados Unidos. Además, añadió un prefacio en el que encomió la obra por rescatar la Revolución americana «de la vergonzosa imputación de haber procedido de los mismos principios que la de Francia» (F. von Gentz, *The origin and principles of the American Revolution, compared with the origin and principles of the French Revolution,* Filadelfia, Asbury Dickins, 1800, p. 3).

[37] E. Rosenstock-Huessy, *Out of revolution. Autobiography of Western Man,* cit., p. 662.

[38] Por eso, también un anarquista como Kropotkin dedicó una gran atención a estudiar una Revolución francesa, cuya interpretación no solo conectaba con el pasado sino también con el presente. En su gran obra sobre este acontecimiento, elogiada incluso por Hobsbawm, escribió que «lo que se aprende hoy al estudiar la Gran Revolución es que fue el manantial de todas las concepciones comunistas, anarquistas y socialistas de nuestra época. Todos conocíamos mal a nuestra madre; pero la reconocemos hoy entre aquellos *sans-culottes*, y nos hacemos cargo de lo que puede enseñarnos» (P. Kropotkin, *La Gran Revolución francesa [1789-1793]*, cit., p. 411).

[39] Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines,* París, Fallole, 1800, p. 42.

[40] J. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights,* Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 944.

[41] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 16, París, Paul Dupont, 1883, p. 171. Ser fiel a la tradición clásica, pues, significaba a su vez conmemorar la tradición de las luces cuya filiación se proclamaba.

[42] R. Taws, *The Politics of the Provisional. Art and Ephemera in Revolutionary France,* University Park, Pennsylvania State University Press, 2013, p. 9.

[43] *Les murailles révolutionnaires de 1848,* vol. 1, París, Picard, 1868, pp. 19, 38 y 237 respectivamente.

[44] M. Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880,* París, Flammarion, 1979, p. 44.

[45] P. Linebaugh, *Roja esfera ardiente: Una historia en la encrucijada de lo común y los cercamientos, del amor y el terror, de la raza y la clase, y de Kate y Ned Despard* [2019], Madrid, Akal, 2021, p. 224.

[46] V. Hugo, «Plantation de l'arbre de la liberté», en *Oeuvres complètes de Victor Hugo. Actes et paroles,* vol. 1, París, Hetzel, 1882, pp. 171-172.

[47] J. Weydemeyer, «Die Diktatur des Proletariats», *Turn-Zeitung,* Nueva York, 1 de enero de 1852. Más tarde, matizó Rosa Luxemburg en su célebre texto sobre la Revolución rusa: «La democracia socialista comienza simultáneamente con la destrucción del dominio de clase y la construcción del socialismo. Comienza en el momento mismo de la toma del poder por el partido socialista. Es lo mismo que la dictadura del proletariado. ¡Sí, dictadura! Pero esta dictadura consiste en la manera de aplicar la democracia, no en su eliminación» (R. Luxemburg, *La Revolución rusa* [1922], Madrid, Akal, 2017, p. 69).

[48] L. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution,* Oakland, University of California Press, 1984, pp. 2-3. Según Peter Fritzsche, el elemento ideológico y el rupturista estaban estrechamente ligados. En su opinión, «fue la "invención de la ideología" la que posibilitó la ruptura con el pasado, porque los revolucionarios sostuvieron que las condiciones sociales y políticas del pueblo podían ser reordenadas *(rearranged).* Su creencia en la revolución fue en sí misma revolucionaria» (P. Fritzsche, *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History,* Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 18).

[49] E. Hamel, *Histoire de Robespierre,* vol. 1, París, Lacroix y Verboeckhoven, 1865, p. VIII.

[50] B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution,* Hamburgo, Agentur des Rauhenhauses, 1845, p. 41.

[51] R. R. Palmer, *The World of the French Revolution,* Nueva York, Harper & Row, 1971, p. 251.

[52] F. de Boissy d'Anglas, *Discours préliminare au projet de constitution pour la République française, prononcé par Boissy-d'Anglas,* París, 1795, p. 7.

[53] J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana* [1808], Barcelona, Orbis, 1984, p. 49.

[54] El fragmento entero dice: «Hay que tener el coraje de confesarlo, Madame: durante mucho tiempo no hemos comprendido la revolución de la que somos testigos; durante mucho tiempo la hemos tomado por un acontecimiento. Estábamos en el error: es una época, ¡y desgracia (*malheur*) para las generaciones que asisten a las épocas del mundo! (…) ¡Huyamos, Madame! ¿pero, a dónde huir?» (J. de Maistre, *Oeuvres complètes,* vol. 7, Lyon, Librairie Générale Catholique et classique, 1898, p. 273).

[55] L. de Bonald, *Pensée sus divers sujets et discours politiques,* vol. 2, París, Adrien Le Clere, 1817, p. 316.

[56] L. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société,* París, 1800, pp. 26-27.

[57] L. de Bonald, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, vol. 1, París, Adrien Le Clere, 1817, p. 10.

[58] F. Furet, *Revolutionary France, 1770-1880* [1988], Oxford, Blackwell, 1992, p. 282.

[59] Para este tema, véase el libro *Politics and Theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830* (2012) de Sheryl Kroen.

[60] F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps,* vol. 1, París, Michel Lévy Frères, 1858, p. 54.

[61] Para este tema, y para la recepción liberal de la Revolución francesa, sigue siendo de utilidad *The Political Uses of History* (1958) de Stanley Mellon.

[62] Más adelante añadía: «La revolución en Francia presenta a la imaginación la forma de una larga serpiente, de la espantosa Boa por ejemplo, que, después de haber infectado con sus venenos el terreno que ha atravesado, se pliega sobre sí misma, y acerca su cola a su cabeza. En esta situación, que es actualmente la del sistema revolucionario, el peligroso reptil parece descansar; pero cuidado con acercarse a él; este pretendido sueño es el de la perfidia; si descansa, es para hincharse con un nuevo veneno y suplir el que ha vomitado en sus ataques de ira. Tal es el emblema de esa terrible

revolución que durante tanto tiempo ha desolado a Francia y espantado Europa, y que amenaza aún a ambos» (C. F. Beaulieu, *La Révolution de France considérée dans ses effets sur la civilisation des peuples, et ses rapports avec les circonstances actuelles*, París, Dentu, 1820, p. 96).

[63] Citado por J.-N. Ducange, *La Révolution française et l'histoire du monde. Deux siècles de débats historiques et polítiques 1815-1991*, París, Armand Colin, 2014, p. 17.

[64] F.-R. de Chateaubriand, *Ensayo sobre las revoluciones*, cit., pp. VIII-IX. De todos modos, no por eso se posicionó a favor de la Revolución de 1830. En el texto original de 1797 ya había profetizado: «Los que presencian un acontecimiento trágico, se sienten más afectados por los males que por las ventajas que de él resultan; mas el efecto es enteramente contrario para los que se encuentran a gran distancia, porque los primeros ven los objetos desnudos, y los segundos solamente escuchan su narración. Por eso la revolución de Cromwell no tuvo casi influencia en su siglo, y por eso ha sido copiada con tanto ardor en nuestros días. Lo mismo sucederá con la Revolución francesa, por más que se diga no producirá un resultado extraordinario sobre las generaciones contemporáneas, y quizá trastornará la Europa futura» (pp. 451-452).

[65] Escribió acerca de la Revolución de 1830: «Hasta entonces el poder había quedado en el cielo; se le hizo, por ese exorcismo, descender de las nubes y echar raíz en el suelo. Era místico: se le hizo positivo y real. Desde entonces se pudo decir que no tenía para mucho tiempo. Digámoslo, se ha sido injusto hacia los revolucionarios de 1830. Al cortar por el mismo golpe en su raíz el catolicismo y la monarquía, se ha hecho las dos terceras partes de la tarea: nosotros, sus sucesores, no hemos tenido otro trabajo que sacar de esas premisas la consecuencia legítima» (P.-J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848*, Buenos Aires, Americalee, 1938, p. 53). Luego añade que solo se detuvo ante el capital. El problema, por supuesto, es que ese *solo* no era poca cosa.

[66] F. Guizot, *Histoire de la révolution d'Anglaterre*, vol. 1, Leroux et Chantpie, París, 1826, p. III.

[67] V. Cousin, *Fragments philosophiques*, París, Ladrange, 1833, p. LIX.

[68] A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens: précédés de considérations sur l'histoire de France* [1840], París, Furne, 1868, p. 145.

[69] F. Guizot, *Trois Générations. 1789-1814-1848*, Michel Lévy Frères, París, 1863, pp. 51-54. Más adelante añadió: «Es necesario que todos los conservadores estén juntos, y que los opositores sean rivales, no destructores. Pongamos a esta necesidad el nombre que queramos, llamémosla transacción, conciliación o fusión, poco importa; es el hecho mismo el indispensable para que Francia alcance finalmente la meta hacia la que se encaminó en 1789, y para que en el seno de la libertad se levante y descanse de la Revolución» (*ibidem*, pp. 206-207).

[70] Ph. Buonarroti, *Observations sur Maximilien Robespierre* [1836], Chalons-sur-Saône, Bertrand, 1912, p. 12.

[71] En *Oeuvres de Maximilien de Robespierre*, París, Faubourg Saint Denis, 1840, p. 5. Acto seguido, y reflexionando sobre la cuestión de la memoria, añadió: «Robespierre, tanto en vida como después de su muerte, fue objeto de las más furiosas calumnias. Los enemigos del pueblo, no contentos con haberle inmolado para su ira, se han aplicado a ennegrecer su memoria, y le han cubierto de barro e ignominia. Qué podría ser más significativo y más elocuente que este arrebato de la aristocracia contra un hombre que había dedicado su vida al servicio de la igualdad (…). ¿No es lo mismo con respecto a todos los apóstoles de la igualdad? Si se juzga a los Gracos desde el punto de vista de los patricios de Roma, los Gracos son villanos abominables. Si se juzga a Jesucristo desde el punto de vista de los fariseos, Jesucristo es el más miserable de los hombres» (*ibidem*, pp. 6-7).

[72] A. Laponneraye, *Cours publique d'histoire de France*, París, Imprimerie David, 1831, p. 3.

[73] A. Esquiros, *Histoire des montagnards*, vol. 2, París, Victor Lecou, 1847, p. 237.

[74] *Ibidem*, vol. 1, p. 3. Más adelante añadía: «La Revolución es el Evangelio armado con la

razón humana y el sentido del derecho» (*ibidem,* p. 25). Asimismo, Esquiros plasmó el conflicto entre el cristianismo y la Iglesia con afirmaciones como esta: «El espíritu del cristianismo era, en efecto, el de la democracia; todos los esfuerzos realizados por la Iglesia católica de siglo en siglo para ocultar este trasfondo primitivo y magnificar el principio de autoridad nunca pudieron prevalecer contra la propia letra del Evangelio» (*ibidem,* p. 7). Reivindicar la tradición cristiana, pues, era hacerlo frente a su apropiación oficial.

[75] Ph. Buchez, «Histoire abregée des français», en Ph. Buchez y P.-C. Roux-Lavergne, *Histoire parlementaire de la Révolution française,* vol. 1, París, Paulin, 1834, p. 1.

[76] A. Boulland, *Doctrine politique du christianisme,* París, Jules Labitte, 1845, p. 298.

[77] É. Cabet, *Révolution de 1830 et situation présente,* París, Saint-Denis, 1833, p. 134. La última palabra de este pasaje designaba a los partidarios del restablecimiento de la dinastía borbónica, los legitimistas.

[78] F. Furet, *Revolutionary France, 1770-1880,* cit., p. 386.

[79] J. Rougerie, «Mil huit cent soixante et onze», en *La Commune de 1871: actes du Colloque universitaire,* París, Éditions ouvrières, 1972, pp. 49-78. Como muestra de la pluralidad de tradiciones a las que un acontecimiento apela, cabe destacar los lazos de continuidad que los *communards* intentaron establecer también, y a veces vía Revolución francesa, con la comuna medieval. En el final de su trilogía *La Commune vécue,* por ejemplo, el *communard* Gaston da Costa escribió que «es por la revolución de las comunas que Francia se formó en la Edad Media; es por la Revolución de las Comunas que ella se salvará de la invasión apoyada, como siempre y más visiblemente entre 1815 y 1870, sobre la reacción» (G. da Costa, *La commune vécue,* vol. 3, París, Ancienne Maison Quantin, 1905, p. 374). Por su parte, François Odysse-Barot se refirió a la bandera de la Comuna como la que «proyectara tan viva luz sobre la antigua Galia, que nuevamente fuera izada, más tarde, en la Edad Media, que durante varios siglos llevó a tanta libertad y prosperidad a las ciudades libres de Alemania, de Flandes y de Italia, y que fuera la aspiración de la Revolución del 89» (citado por H. E. Koechlin, *Ideologías y tendencias de la Comuna de París,* Buenos Aires, Proyección, 1965, pp. 93-94).

[80] En la proclama a los guardias nacionales del 27 de Floreal, se destacó: «Realizaremos el sublime programa trazado por nuestros padres en 1792. El orden en la República, la libertad, la igualdad y la fraternidad, no se quedarán en letra muerta. La lucha sostenida en Francia desde hace 80 años contra el viejo mundo llegará a su desenlace» (*Bulletin des lois, arrêtes, décrets et proclamations de la commune de Paris*, París, Lacroix y Verboeckhoven, 1871, p. 99).

[81] Esta versión, que también modificó la letra original de la canción, comenzaba con unas líneas que de nuevo evocaban el recuerdo de 1789: «Français! Ne soyons plus esclaves! / Sous le drapeau, rallions-nous / Sous nos pas, brisons les entraves / Quatre-vingt-neuf, réveillez-vous».

[82] *Bulletin des lois, arrêtes, décrets et proclamations de la commune de Paris*, París, Lacroix y Verboeckhoven, 1871, p. 105.

[83] L. Michel, *La Commune,* París, Stock, 1898, p. 91. De todos modos, también apuntó acerca del lenguaje oficial de la Comuna que «tanto se había girado la cabeza hacia 1789 y 1793, que todavía se hablaba su lengua» (*ibidem,* p. 146).

[84] Unos años más tarde, en 1911, el católico Hilaire Belloc publicó su propia versión de la historia de la Revolución francesa y sostuvo que Carnot fue el más decidido a usar al Terror (H. Belloc, *La Revolución francesa* [1911], Buenos Aires, Huemul, 1962, p. 76). En la siguiente página añadió: «Robespierre fue identificado con el Terror porque estaba identificado con el clamor popular de su tiempo, con el extremado sentimiento democrático de la época y su extremado temor a una reacción. Siendo Robespierre el ídolo popular, se había transformado también en el símbolo de un frenesí popular que supuestamente gobernaba al país. Pero ese frenesí no gobernaba al país. El que gobernaba al país era el Comité de Salud Pública, del cual Carnot era cerebro maestro. Robespierre

era el ídolo de la plebe, ciertamente, pero en modo alguno el agente de su poder, ni de ningún otro poder».

[85] En el mismo día de la inhumación de Lazare Carnot se debía enterrar asimismo el cuerpo del general revolucionario Lazare Hoche, pero al final la familia negó su permiso, pues consideró que sus restos no estarían cómodos al lado de esa compañía.

[86] Citado en R. Gildea, *The Past in French History,* New Haven, Yale University Press, 1994, p. 39.

[87] J. Michelet, *Histoire de la révolution française,* vol. 2, París, Imprimerie nationale, 1889, p. 119.

[88] Citado en Ch. Amalvi, «Le mythe d'Étienne Marcel Les interprétations controversées du meurtre d'Étienne Marcel le 31 juillet 1358, de la fin du XVIIIe siècle au début du XXIe siècle», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* (34) 2017, p. 118.

[89] K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia. O crítica de la crítica* [1845], Buenos Aires, Claridad, 1971, p. 143.

[90] B. Constant, *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos,* Madrid, Tecnos, 2002, p. 80. Por cierto, veinte años antes, en 1794, el abate Grégoire ya había dicho de Robespierre que «con el pretexto de hacer de nosotros unos espartanos, querías convertirnos en ilotas». Citado por L. Canfora, *Ideologías de los estudios clásicos* [1980], Madrid, Akal, 1991, p. 20.

[91] S. Bernstein, *Blanqui y el blanquismo,* Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 203.

[92] G. Sorel, *Les illusions du progrès,* París, Marcel Rivière, 1911, p. 118.

[93] D. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 192.

[94] H. Taine, *Les origines de la France contemporaine,* vol. 7, París, Hachette, 1899, p. 236.

[95] H. Taine, «Psychologie du jacobin», *Revue de deux mondes* (44) 1881, p. 555.

[96] P. Bourget, *Outre-mer. Notes sur l'Amérique*, vol. 2, París, Plon, 1921, p. 320.

[97] E. Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine,* París, Flammarion y Marpon, 1886, pp. VI y 186 respectivamente.

[98] *Ibidem,* p. V. *La conquista jacobina* es un tomo de *Los orígenes de la Francia contemporánea.*

[99] F.-A. Aulard, *Taine: historien de la révolution française,* París, Colin, 1907, p. 330.

[100] W. Mitford, *The History of Greece,* vol. 2, Cadell y Davies, 1821, p. 289.

[101] W. Mitford, *The History of Greece,* vol. 6, Londres, Cadell, 1822, p. 290.

[102] J. J. F. Poujoulat, *Histoire de la Révolution française,* vol. 1, Tours, Mame, 1848, pp. 1-2.

[103] J. Bainville, *Histoire de France,* París, Fayard, 1924, p. 81.

[104] Ch. Maurras, *Réflexions sur la Révolution de 1789,* París, Self, 1948, pp. 84-85.

[105] En dicho capítulo añade que «el comunismo no se concebía sin un inaudito despliegue de coacciones y de fuerza. En realidad, él es quien da su sentido al Terror, lo que puede explicar su marcha y su duración» (P. Gaxotte, *La Revolución francesa* [1928], Madrid, Cultura española S.L., 1942, p. 268). Más adelante, añade: «Jamás cayó un poder más terrible en manos más despreciables. Lo mejor de Francia está escondido o se ha ido a los ejércitos. Lo que gobierna es lo último, o, como dice Taine, los notables de la improbidad, de la mala conducta, del vicio, de la ignorancia, de la torpeza y de la grosería: "gentes desprestigiadas, pervertidos de toda clase y condición, subalternos envidiosos y llenos de odio, pequeños tenderos llenos de deudas, obreros vividores y nómadas, puntos fuertes de café y de taberna, vagabundos de la calle y del campo, hombres del arroyo y mujeres de la acera; en resumen, toda la gusanera antisocial masculina y femenina; en este montón informe hay algunos energúmenos de buena fe, cuyos cerebros perturbados han dado espontáneamente acceso a la teoría de moda; pero los otros, en número mucho mayor, son verdaderos

animales de presa, que explotan el régimen establecido y no han adoptado la fe revolucionaria más que porque ofrece pasto a sus codicias”» (*ibidem*, pp. 272-273).

[106] L. Daudet, «La thèse des deux Révolutions», *Action française*, 15 de julio de 1939, p. 1. En el mismo artículo, usando el pasado para criticar el presente, añadía sobre el vínculo de la Tercera República con la Revolución francesa: «La filiación es innegable y hoy tenemos la democracia parlamentaria, secuela evidente de una crisis demencial, absurda e inmunda, cuyo dogma ha conservado, como lo prueban los días festivos del 14 de julio, después de ciento cincuenta años de convulsiones».

[107] R. Aron, *El opio de los intelectuales* [1955], Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1967, p. 15. No por ello se debe creer que cada uno de los dos bandos sea monolítico, pues también ha habido historiadores como el libertario Daniel Guérin que han reivindicado la memoria de la Revolución francesa a cambio de *desjacobinizarla* y, por ello, su propuesta historiográfica ha podido ser apoyada o utilizada a su manera por figuras políticamente antagónicas como François Furet. De hecho, la memoria de la Vendée se ha basado incluso en escritos de Babeuf como su *Du système de dépopulation* (1794) y su calificativo de «populicidio».

[108] Ch. Maurras, *Réflexions sur la Révolution de 1789*, cit., p. VII.

[109] P. Chaunu, «Préface», en F. Gendron, *La jeunesse sous Thermidor*, París, PUF, 1984, p. 8. Debo la referencia al libro *La Révolution française et l’histoire du monde* de Jean-Numa Ducange.

[110] C. Quétel, *¡Creer o morir! Historia políticamente incorrecta de la Revolución Francesa*, Madrid, Homo Legens, 2021, p. 325.

Interludio
¿Se puede terminar una revolución?

> «La historia no empieza ni termina en ningún sitio. Los hechos de los que se compone el tren del mundo presentan tanta confusión y tienen afinidades tan oscuras entre ellos que no hay ningún acontecimiento que podamos marcar con certeza como la causa primera o el resultado *(aboutissement)* supremo. El principio y el final están en Dios; es decir, en lo desconocido». Louis Blanc, *Historia de la Revolución francesa* (1847).

Un problema clásico será el de cómo *hacer detener* la revolución. Esto devino una cuestión central ya en la Revolución francesa desde su mismo principio. Ya el 17 de mayo de 1791 el futuro *feuillant* Adrien Duport exclamó: «la Revolución ha terminado. Hay que fijarla y preservarla combatiendo los excesos. Hay que restringir la igualdad, reducir la libertad y fijar la opinión. El gobierno debe ser fuerte, sólido, estable»[1]. Ocho semanas más tarde, otro *feuillant,* Antoine Barnave se esforzó de nuevo, y otra vez fútilmente, en proclamar el fin de la revolución el 15 de julio de 1791, a los dos años de la toma de la Bastilla y justo tras la fuga de Varennes. Las esclarecedoras palabras que pronunció en esta famosa declaración fueron:

> Todo cambio es hoy fatal, toda prolongación de la Revolución es hoy desastrosa (…). Hoy, señores, todo el mundo debe sentir que el interés común es que la Revolución se detenga. Los que han perdido deben darse cuenta de que es imposible hacerla retroceder y que ya no se trata más que de fijarla; los que la han hecho y la han querido deben darse cuenta de que está en su final, que la felicidad de su país, como su propia gloria, exige que no continúe por más tiempo[2].

Posteriormente hubo más iniciativas análogas. Apenas dos meses después de la declaración de Barnave, Jacques-Guillaume Thouret, como presidente de la Asamblea y en ocasión de la aprobación de la primera constitución revolucionaria, expuso ante Luis XVI: «Vuestra majestad ha terminado la revolución por la aceptación tan leal y franca de la Constitución»[3]. Además, muchos han considerado el momento termidoriano como un acto de contrarrevolución, razón por la que no pocas historias de la Revolución francesa finalizan tras la caída de Robespierre. Y en efecto hubo tentativas de reconducirla que iban claramente en esa línea[4].

Uno de los principales pensadores emergentes del momento, el joven Benjamin Constant, ya antepuso en su *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796) la prioridad de la república frente a la revolución, catalogando a la primera de fin y a la segunda de camino, al mismo tiempo que declaró defender el estado de cosas del momento para evitar una nueva y potencialmente catastrófica revolución[5]. Dentro de esta etiqueta, ya desideologizada, incluyó una amenaza realista que, frente a una república pretendidamente consolidada como la del Directorio, pasaría a ser asimismo presentada como un trastorno subversivo y revolucionario. La misma contrarrevolución, por tanto, ya no era aquí más que una forma más de revolución. Como conclusión, Constant abogó por un reposo republicano con el fin de no «recomenzar, en sentido inverso, el terrible camino que Francia ha recorrido y volver a la tiranía, remontando el río de sangre que hemos visto correr en nombre de la libertad»[6].

Poco después, Madame de Staël escribió su importante obra *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, redactada seguramente en 1798 y publicada únicamente en 1907. Desde una posición pretendidamente conciliadora, defendió los principios republicanos y el proyecto ilustrado frente a la revolución. En su opinión, el problema de esta habría sido aparecer demasiado pronto, antes de que los efectos de las luces hubieran instruido a la sociedad y, por ello, habría derivado en consecuencias tan funestas como el Terror. Por ello mismo, Madame de Staël sostuvo que la misma Ilustración que en cierto modo la había causado debía reconducir el «espantoso» episodio revolucionario hacia un final honorable y razonable. En su caso, pues, terminar la revolución debía significar la fundación de una auténtica república ilustrada que, entre otras cosas, acelerase la instrucción pública y mejorase la calidad de las instituciones.

Ahora bien, la maniobra más explícita y contundente de clausura fue la de Napoleón, quien con la promulgación de la Constitución de 1799 declaró que la revolución había acabado. La mayor prueba de este fin fue que, en contraste con las constituciones de 1791, 1793 y 1795, en la del Consulado se decidió no incluir en su principio una declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Otra medida significativa fue la relegación de la Marsellesa como himno oficial, más o menos sustituida en gran medida

(mas no en todos los contextos) por la composición *Veillons au salut de l’Empire*. También, y pese a que el mismo Napoleón estuvo biográficamente vinculado a los jacobinos de joven, se suele resaltar la persecución que orquestó contra ellos por el supuesto atentado contra su persona en 1800. Un año más tarde Napoleón firmó el Concordato con el papa y al poco tiempo no pocos contrarrevolucionarios se atrevieron a retornar a Francia. Entre ellos La Harpe, Calonne o el abate Barruel. Por esas mismas fechas, el ya emperador francés incluso se preocupó por censurar y perseguir relatos incómodos que simpatizaban demasiado con la Revolución francesa como el *Essai historique et critique de la Révolution* (1810) de Pierre Paganel, quien en el contexto de la Restauración no solo la publicó de nuevo, sino que la amplió con el fin de incorporar en su historia los años napoleónicos.

Sin embargo, detener la revolución no era sinónimo de abolirla. Más allá de las contradicciones y los numerosos atentados contra las libertades del gobierno napoleónico, esa detención podía ser interiorizada desde ciertos lados como una forma de continuarla y consolidarla parcialmente; de hacerla más estable y permanente, y al mismo tiempo moderarla y hacerla «más aceptable». De ahí que más un de un siglo más tarde el contrarrevolucionario Jacques Bainville lamentara que «el golpe de Estado de Brumario, lejos de estar dirigido contra la Revolución, pretendía salvarla»[7]. Quizá se debería entender en este sentido la famosa sentencia napoleónica de que de este modo concluía la novela de la revolución y comenzaba su historia. Con esa detención no se suprimía la revolución, se entraba más bien en una nueva fase, una más despolitizada y desideologizada, pero también una en que se preservaba parte del legado revolucionario a cambio de *desrevolucionarlo* en buena medida. La Marsellesa podía así perder su posición preeminente, pero al mismo tiempo se mantenía la bandera tricolor[8]. Por su parte, oficialmente el calendario revolucionario aguantó bastante y, aunque desprovisto de las festividades republicanas, duró hasta 1806.

La revolución terminaba como presente y sobre todo como futuro, pero no tanto como pasado, un pasado naturalmente seleccionado y *adaptado*. En este contexto, la función del presente ya no es prolongar e incluso superar ese pasado sino, a su manera, poner orden, preservarlo y consolidarlo como presente. Al menos así fue percibido y elogiado por no pocos

contemporáneos como el italiano Vincenzo Cuoco[9]. Uno de los libros más interesantes y menos conocidos que siguió esta línea fue un descarado elogio como el *Ensayo sobre el arte de hacer las revoluciones útiles* (1801), firmado anónimamente y atribuido a J. Esprit Bonnet, donde se afirmaba que Bonaparte había detenido las paradojas de la revolución por las que se encaminaba hacia su destrucción y que solo el Consulado había sabido fijarla y consolidarla[10]. Unas décadas más tarde, Adam Mickiewicz comentó: «Napoleón, al poner fin a una revolución, inició una evolución»[11].

La revolución se hizo en lo sucesivo más fuera de Francia que dentro y, gracias a las conquistas napoleónicas, se notó en la exportación por Europa del «ideario revolucionario», en realidad muchas veces *light* y no poco proteico según la geografía correspondiente. Eso condujo a medidas como legalizar el divorcio, proclamar la igualdad de los ciudadanos ante la ley o abolir los privilegios aristocráticos en diversos territorios[12]. Además, en los países católicos, incluso en la misma Roma, se redujo notablemente el poder de la Iglesia y se nacionalizaron muchos de sus bienes. En España, con los decretos de Chamartín, se declaró la abolición de la Inquisición y del feudalismo.

Madame de Staël, en una difundida y en verdad exagerada fórmula, describió al militar corso como «un Robespierre a caballo». Unos años más tarde, Camille Paganel, hijo del político e historiador Pierre Paganel, escribió que «Napoleón, contrarrevolucionario en su país, difundió sin embargo a través de sus guerras los beneficios materiales de la Revolución por Europa y propagó las ideas francesas en el extranjero»[13]. Aunque esta imagen se haya perdido en gran medida, por aquel entonces Napoleón, quien había afirmado que «la revolución soy yo», a su manera *representaba* para muchos el legado de la revolución. De hecho, los enemigos de la Francia revolucionaria no dejaron de ver en él a su último y más peligroso heraldo. Aunque quizá sería más atinado describirlo como el azote de la contrarrevolución.

Además, se suele olvidar que, desde una perspectiva liberal, Napoleón bosquejó cierto *regreso* a los principios revolucionarios poco antes de su final. Tras regresar de la isla de la Elba, en 1815 promulgó el *Acta adicional a las Constituciones del Imperio*, documento inicialmente redactado por Benjamin Constant y que algunos han querido considerar como la última

constitución (liberal) de la Revolución francesa. La acogida del regreso del vencedor de Austerlitz por la sociedad gala fue descrita así por el historiador Alphonse Esquiros: «Si fue recibido con un sombrío pero vehemente entusiasmo, fue porque, a pesar de sus crímenes, a pesar de las heridas que había infligido a los principios del 93, Napoleón seguía siendo la Revolución hecha hombre»[14]. Una vez en el destierro atlántico, el dirigente francés quiso recalcar de nuevo sus lazos con la revolución y en el *Memorial de Santa Helena,* libro publicado en 1823 por Emmanuel de Las Cases y el mayor éxito editorial del siglo XIX según apuntó Jean Tulard en *Napoléon ou le mythe du sauveur* (1977), proclamó que

> nada podrá en lo sucesivo destruir o borrar los grandes principios de nuestra revolución; estas grandes y bellas verdades deben permanecer para siempre (…). Serán la fe, la religión, la moral de todos los pueblos: y esta época memorable estará ligada, se diga lo que se diga, a mi persona; porque, a fin de cuentas, yo he hecho brillar la antorcha, he consagrado los principios, y hoy la persecución completa la tarea de convertirme en el Mesías[15].

Un ilustre ejemplo de esta identificación fue Hegel, quien, pese a retratar el Terror jacobino como una «furia de la desaparición» *(Furie des Verschwindens)* en la *Fenomenología del espíritu* (1807), fue al mismo tiempo un gran defensor de la Revolución francesa y del mismo Napoleón en tanto que su emisario. Eso explica también que la *Historia de la Revolución francesa* (1824) de François-Auguste Mignet, obra elogiada por el mismo Hegel, concluyera en 1814. Ciertamente, la cuestión del final de la Revolución francesa devino un problema historiográfico. De ahí que las historias de este acontecimiento puedan acabar sintomáticamente en años distintos como 1794, 1799 o 1815. La primera gran narración canónica que concluía con el golpe de Termidor fue la de Michelet, cuyo último volumen se publicó en 1853, ya en tiempos del Segundo Imperio. Y es que colocar a Napoleón como parte o no de la revolución, o a Robespierre como su representante o su exceso, son decisiones que a menudo dependen más de la memoria (y, por consiguiente, no pocas veces de la política) que de la historia y presuponen una cuestión previa, en verdad imposible de resolver: ¿Qué debemos entender por revolución? ¿Cuál fue la versión más auténtica de la Revolución francesa? ¿Dónde y cómo poner sus límites temporales? ¿Y solo hubo una?

A la imagen revolucionaria de Napoleón también colaboró su mismo

sobrino, el futuro emperador Napoleón III. Cuando todavía era un conspirador en el exilio, escribió el libro *Des idées napoléoniennes* (1839) para reivindicar este doble legado en la figura del vencedor de Austerlitz. Quizá en continuidad con el Memorial de Santa Helena, lo retrató como «el Mesías de las nuevas ideas» y destacó que había limpiado la revolución «separando las verdades que hizo triunfar de las pasiones que en su delirio las habían oscurecido»[16]. Seis años más tarde, Adolphe Thiers, entonces muy popular por su historia de la Revolución francesa y quien como primer ministro había tenido la peligrosa idea de trasladar las cenizas de Napoleón a Francia en 1840, comenzó a publicar su *Historia del consulado y del imperio* (1845-1862), en la que pretendía mostrar la continuidad del proyecto revolucionario con el napoleónico. En su primer volumen, publicado aún bajo el reinado de un Luis Felipe a quien había servido como político de primera línea, escribió acerca de Napoleón:

> Este hombre extraordinario, sintiendo entonces su fuerza y su grandeza, no quería ser el servidor de ningún partido. Si bien no le gustaba el desorden, amaba la Revolución; si no creía en toda la extensión de la libertad que esta había prometido, quería la reforma social entera que la revolución se había propuesto realizar. Por lo tanto, deseaba el triunfo de esta revolución; deseaba la gloria de terminarla, de hacerla desembocar en un estado de cosas pacífico y regular[17].

De hecho, la primera *resurgencia* de la Revolución francesa estuvo mezclada con el recuerdo del emperador francés. Estalló en España, con la influyente y muchas veces poco valorada e incluso olvidada Revolución de 1820, saludada por Giuseppe Mazzini como una revolución ideal y defendida militarmente por numerosos antiguos soldados de un Napoleón que falleció al año siguiente. O, por supuesto, criticada por los enemigos de la Revolución francesa, como el francés Achille de Jouffroy que denunció en su obra *Los fastos de la anarquía* (1820) que la nación española se predisponía a «repetir nuestras fatales experiencias»[18]. Con ello se mostró que la memoria de la revolución pervivió como el recuerdo de un nuevo origen que en diversas coyunturas, e incluso geografías, podía renacer. Además, la influencia del acontecimiento español fue tal en su momento que se extendió con celeridad en un contagio revolucionario que golpeó Portugal, Grecia o Nápoles, donde se recurrió al texto de la Constitución española de 1812 como base para el documento constitucional propio del reino. Su influencia llegó hasta Nikita Muraviev y los

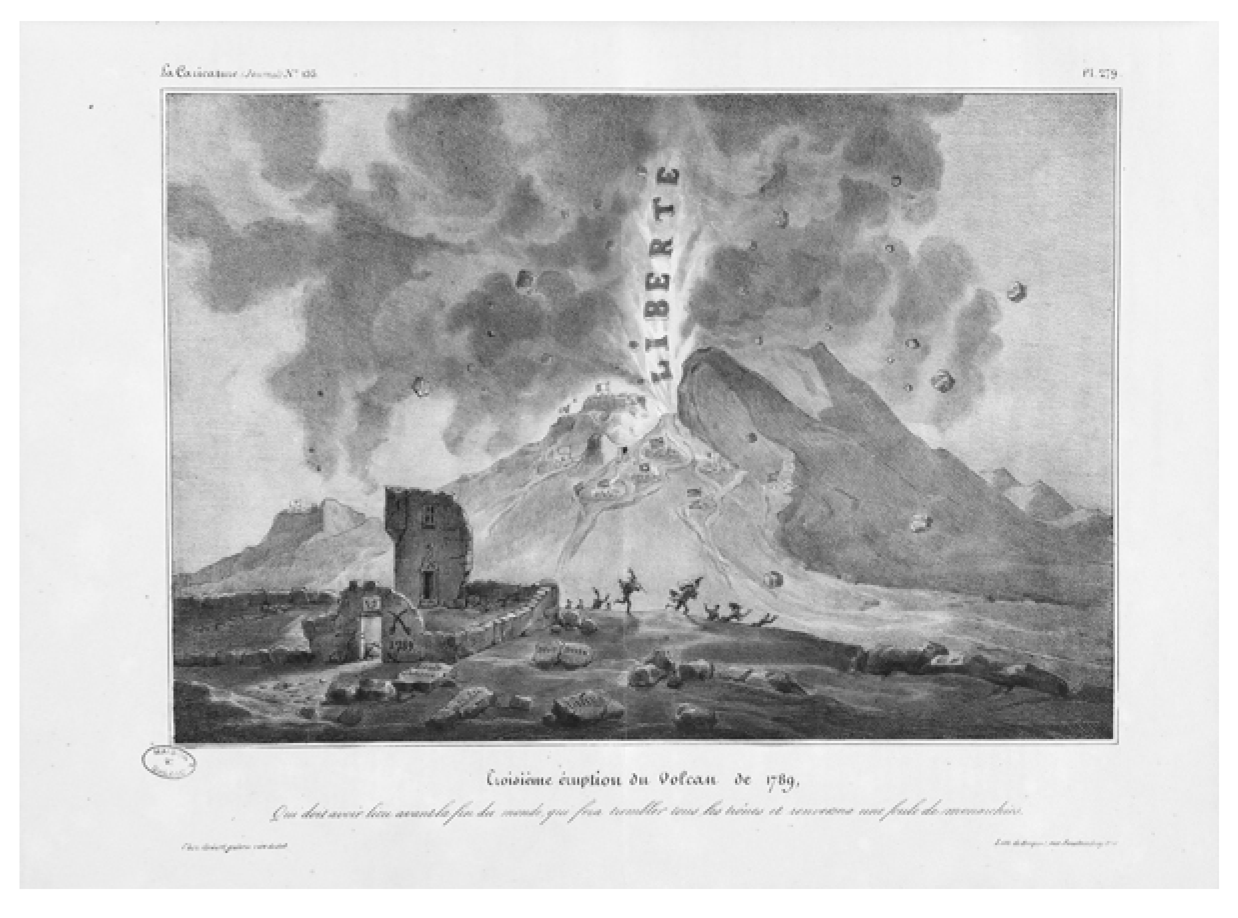
decembristas rusos[19], mientras que una etiqueta como la de «exaltados», que hacía referencia a los liberales más progresistas del Trienio Liberal, pudo ser incluso reivindicada en femenino por Margaret Fuller en su *Woman in the Nineteenth Century* (1845). Todavía a más de medio siglo de distancia, Arnold Ruge consideró la revolución española en su *Historia de nuestro tiempo* (1881) como una de las grandes y más influyentes revoluciones del siglo XIX[20]. Así pues, la herencia de la Revolución francesa se propagó no solo de manera directa sino también indirecta, y no siempre consciente, a partir del propio influjo que, entremezclado con otras tradiciones, tuvieron algunos de sus «vástagos».

En el propio país galo el recuerdo de la Revolución francesa se paseó de nuevo en la Revolución de 1830, la cual se desarrolló brevemente entre los días 26 y 29 de julio. Una buena muestra de su invocación al pasado lo proporcionó el diario *Le National*, entre cuyos fundadores estaban François-Auguste Mignet y Adolphe Thiers, los dos historiadores de la Revolución francesa más reconocidos del momento y representantes paradigmáticos de su interpretación liberal. La edición del 29 de julio de ese periódico arrancaba con una llamada a la ciudadanía que se iniciaba con estas palabras:

> ¡Parisinos! Siempre habéis sido los más valientes y heroicos entre los hombres. Habéis comenzado nuestra gloriosa revolución, la habéis sostenido y aseguráis hoy sus resultados. Vuestra sangre, que fluyó primero en 1789, fluye por última vez en 1830 por la santa causa de nuestras instituciones (…). Ninguna jornada, desde hace cuarenta años, ha sido tan bella como la de ayer. No existe ninguna semejante en la historia de ningún pueblo. Todavía estáis a la cabeza de la gran nación; sois la parte más ilustrada de ella, y también la más valiente. Se creía, porque habéis sido capaz de respetar la ley durante quince años, que erais débiles, y que la sangre de 1789 se había congelado en vuestras venas[21].

Con ello se evidenció cómo se podía *reabrir* y *recuperar* el pasado y hacerlo de este modo *presente*. Y también cómo, al mismo tiempo, se lo intentaba *cerrar* de nuevo. Como símbolo de esta continuidad, en 1840 el rey Luis Felipe estrenó en la plaza de la Bastilla la Columna de julio, una inspirada en la Trajana y donde se inhumaron los cuerpos de 504 caídos en las tres jornadas revolucionarias de 1830, cuyo décimo aniversario se festejaba. Más tarde se enterraron los restos de las 196 personas abatidas en 1848 para instaurar la Segunda república. El pasado que había inspirado el presente pasaba así, y literalmente, a ensancharse a partir de aquello que

derivaba de su legado.



Auguste Desperret (atribuido), *Tercera erupción del volcán de 1789*, 1833. Museo Carnavalet de París.

Ese fin anhelado no se logró. Ya en 1831 Émile Babeuf, el hijo del jacobino radical, denunció que la Revolución de 1830 «había sacudido las cadenas de la arbitrariedad solo para llevar nuevos grilletes bajo nuevos términos»[22]. Por su parte, Étienne Cabet se refirió explícitamente a los sucesos de 1830 como una «revolución escamoteada»[23]. Albert Laponneraye se sumó a estos dictámenes y señaló que la Revolución francesa «dura todavía y solo terminará cuando los reyes hayan exterminado al pueblo o cuando el pueblo haya devorado a los reyes»[24]. En esas mismas fechas, Louis de Potter, héroe de la revolución e independencia belgas de 1830, escribió un texto muy interesante, hoy olvidado, que llevaba el título *De la revolución por hacer, según la experiencia de las revoluciones abortadas* (1831). Ahí denunció las «falsas

revoluciones» precedentes, incluyendo en particular a las estalladas un año antes, y subrayó que hasta el momento todas ellas se habían centrado en favorecer a una minoría mientras habían despreciado al pueblo. Su propósito fue repensar la propia noción de revolución, razón por la que distinguió entre revoluciones políticas y sociales y por la que se inclinó por estas últimas. Solo de esta manera se podría alcanzar una revolución completa, terminada y definitiva. Su conclusión, pues, no fue otra que

> la revolución y la libertad, cuando no son llevadas hasta sus últimas consecuencias, son el peor de los males, ya que solo cubren con un manto venerable los sentimientos más bajos y viles del corazón humano, el amor al poder y al dinero, la hipocresía siempre dispuesta a fingir y engañar para dominar y oprimir, el miedo a toda pasión grande, noble y generosa, la necesidad de engañar a los hombres sin cesar, de corromperlos, de desmoralizarlos, de marcarlos en la frente con el sello de la esclavitud y la infamia; pero la revolución, por el contrario, tal como la he mostrado en este escrito, *terminada*, completa, efectiva, popular, social, al realizar la verdadera libertad, será la única capaz de realizar lo que los hombres conciben como lo más deseable, lo más perfecto, lo que han decorado con el nombre del reino de Dios en este mundo[25].

La idea de la incompletitud de la Revolución francesa sobrevivió a la resaca de 1830. Sin ir más lejos, en 1845 unos jóvenes Marx y Engels avisaron que «la historia de la Revolución francesa, iniciada en 1789, no está terminada todavía en el año 1830»[26]. Mientras tanto, desde Hungría el revolucionario József Irinyi proclamó un año más tarde que «la Revolución empezada en 1789 no está terminada todavía»[27]. Más de una década después, y tras la decepción de 1848, Charles de Rémusat comenzaba su *Politique libérale ou Fragments pour servir à la défense de la Révolution française* (1860) afirmando que «estoy convencido de que la Revolución francesa no estará terminada hasta que la libertad se funde en Francia de forma duradera»[28]. En una línea análoga, denunció Léon Gambetta en su discurso crítico del 26 de julio de 1869, justo antes de la caída del Segundo Imperio:

> Francia se compromete, bajo pena de rebajamiento, y quizá de muerte social, a terminar la Revolución francesa. Esta es la carga (*charge*) del siglo XIX; es la carga principal de nuestra generación. El centenario de 1789 no debe amanecer sin que el pueblo haya reconquistado para sí mismo y para el resto del mundo la herencia política de la que ha sido desposeído desde el 18 de Brumario[29].

Con todo ello no hacían más que resumir el gesto político de la mayoría de los revolucionarios del siglo XIX y evidenciar que las llaves del pasado

no están en este sino en el presente. A pesar de otros intentos más recientes por haber sentenciado de nuevo el fin de la Revolución francesa, en algunas ocasiones matizados más adelante[30], su memoria continúa testarudamente viva en el siglo XXI y ha sido recientemente reivindicada, y de nuevo escenificada incluso por medio de guillotinas llevadas a sus manifestaciones, por el movimiento de los chalecos amarillos. En un entorno muy diferente, Richard Stallman, pionero y gurú del software libre, ha destacado la centralidad del lema «Libertad, Igualdad y Fraternidad» en su proyecto. Por su parte, el historiador Jacques Julliard afirmó en 2010 que la izquierda era «el partido de la Revolución francesa»[31]. Unas décadas antes el historiador Tony Judt había afirmado de la historia de la Revolución francesa que había llegado incluso a sustituir de algún modo la teoría política de la izquierda, atestiguando así la función indirectamente teórica que puede llegar a adquirir la historia. En su opinión,

> los momentos simbólicos de la experiencia revolucionaria de 1789-1794, y en menor medida de 1848 y 1871, han entrado en el vocabulario de todos los pensadores académicos como puntos de referencia intelectual. Por ello, los hombres que construyeron esta penumbra interpretativa que François Furet llama el «catecismo revolucionario» (Mathiez, Georges Lefebvre, Albert Soboul, así como Jaurès y Lucien Herr), han adquirido un estatus bien merecido (si bien único entre los historiadores): no solo la mayoría de los escritores franceses mayores de treinta años deben la comprensión de su entorno político a la obra difusa de estos eruditos, sino que es a Mathiez y a los demás a quienes los intelectuales franceses se ven obligados a mirar cuando buscan un esqueleto empírico en el que injertar su metafísico corpus de pensamiento. La Revolución francesa, comprendida como un proceso con sentido, explica en última instancia todas las contingencias no resueltas de la realidad política francesa[32].



Versión actualizada de *La libertad guiando al pueblo* en el contexto del movimiento de los chalecos amarillos, 2019.

Con todo ello se observa que la memoria reivindicada de la Revolución francesa no es siempre la misma y que en muchas ocasiones ha sido identificada, más por razones políticas que históricas, con sus primeros cinco años. De ahí, por ejemplo, la reiterada expulsión de Napoleón de la tradición revolucionaria, algo manifestado visible y simbólicamente con el derribo de su estatua en París por parte de la Comuna de 1871. La figura histórica que a su manera contribuyó más a mantener, consolidar y expandir geográficamente el recuerdo de la Revolución francesa, y también porque lo hizo al precio de traicionar su legado, fue de este modo arrojada de su memoria. Asimismo, podríamos interrogarnos en este contexto hasta qué punto eso se debió más al recuerdo negativo y mucho más cercano de la etapa imperial de Napoleón III (y de los constantes usos que hizo de la gloriosa memoria de su tío). Sintomáticamente, en la Constitución de 1852 se declaró que «nuestra sociedad actual, es esencial constatarlo, no es otra que la Francia regenerada por la Revolución del 89 y organizada por el Emperador», aunque, atestiguando la jerarquía de memorias, también se

quiso especificar que «la Revolución había causado una reforma radical, pero no había fundado nada definitivo. Solo el Primer Cónsul restableció la unidad, la jerarquía y los verdaderos principios de gobierno».



Caída de la estatua de Napoleón con el derribo de la columna Vendôme, 1871. Fotografía de Bruno Braquehais. Biblioteca Nacional de Brasil.

Por otro lado, el problema que se plantea en este contexto es el del «origen». La Revolución francesa, pese a su distancia temporal y en ocasiones geográfica, aparece como el origen reivindicado por numerosas reflexiones, protestas, movimientos o revoluciones ulteriores. No obstante, ese origen, con frecuencia más mitificado o apropiado que propiamente conocido, no debe ser entendido en rigor, o al menos exclusivamente, en un sentido auténticamente histórico. En ese pasado se integran a su manera los momentos posteriores en el tiempo que también se quieren reivindicar, pero que de todos modos se proyectan hacia atrás, incluyéndolos de algún modo

en el referente invocado. De este modo el acontecimiento original aparece como un episodio que *crece* y *aumenta*, uno relativamente flexible y reivindicable en contextos históricos bien distintos y con valores bastante diferentes. Justamente por su inevitable relación y retroalimentación entre pasado y presente, la memoria de aquel se impregna de elementos y mensajes posteriores en el tiempo que le ayudan a mantenerse vivo. En algún caso, como el napoleónico, podrá suceder al revés y será el recuerdo posterior de Napoleón III el que ayudará a desalojar casi definitivamente su memoria de la tradición revolucionaria.

En otras palabras, para que el pasado pueda ser presente y no meramente pasado, necesita extenderse más allá de sí mismo, o que lo extiendan, para poder ser efectivo en la actualidad. Todo eso acarrea desplazamientos que de nuevo conducen a los crónicos problemas y las múltiples tensiones, en no pocas ocasiones productivas, entre la historia y la memoria. Por esa razón, y apelando al doble sentido de la palabra, quizá se podría hablar más de «principio» que de «origen». Principio, naturalmente, como causa, origen o comienzo de algo, aunque, como se ha dicho, no en un sentido exclusivamente histórico. Más bien se lo debe entender como un principio dinámico con la capacidad de incorporar en su seno contenidos posteriores a su origen. Además, es un principio que puede aparecer en diversas ocasiones, y bajo diferentes rostros, como el supuesto origen último de un acontecimiento determinado. Por tanto, es un principio activo, pero que no solo activa una historia *externa* a él, sino que al hacerlo también se activa y dinamiza a sí mismo. En la medida en que el acontecimiento logra generar una tradición esta misma lo transforma y actualiza sin cesar. Por ello mismo, en el momento en que un hecho se convierte en tradición deja de ser meramente un hecho y, con ello, deja de estar circunscrito a su cronología.

Por eso, el principio también se debe entender en una segunda acepción: no como origen o comienzo (*beginning* en inglés o *Anfang* en alemán) sino como aquello que justifica y anima su desarrollo (*principle* en inglés o *Prinzip* en alemán). Ese origen no es solo un hecho histórico ni algo que se agota en una causalidad histórica, tampoco un proceso, sino una suerte de principio histórico y político; un principio activo o de acción que guía o inspira a las futuras acciones y que por eso va más allá de sí mismo; un principio que aparece, desaparece o se metamorfosea según las coyunturas. De este modo, el principio *principia* algo que lo amplía y supera, o al

menos aspira a hacerlo, y con ello lo preña y se preña con nuevos contenidos. De ahí su carácter doblemente reflexivo, tanto en un sentido intelectual como porque, al transformar la realidad sobre la que actúa, también se transforma a sí mismo. Por todo ello, la permanencia de la tradición revolucionaria, y en la medida en que no cae en algo así como un tradicionalismo revolucionario, viene acompañada de un proceso de *desreificación* del origen por el cual se lo convierte en principio[33].

---

[1] Citado por F. Furet y D. Richet, *La Révolution française* [1965], París, Hachette, 1994, p. 138.

[2] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, vol. 28, París, Paul Dupont, 1887, pp. 329-330. A continuación, avisó: «Si la Revolución da un paso más, no puede hacerlo sin peligro; es porque, en la línea de la libertad, el primer acto que podría seguir sería la aniquilación de la realeza; es porque, en la línea de la igualdad, el primer acto que podría seguir sería el ataque a la propiedad».

[3] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 31, París, Paul Dupont, 1888, p. 689.

[4] Para este tema véase por ejemplo *Politiques de la Révolution française* (2008) de Bronislaw Baczko.

[5] B. Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier,* 1796, pp. 38 y 99.

[6] *Ibidem,* p. 109.

[7] J. Bainville, *Histoire de France,* cit., p. 335.

[8] Un buen resumen del periodo napoleónico desde esta óptica es este del historiador David P. Jordan: «En ningún otro personaje histórico son tan llamativas las ironías y paradojas de las consecuencias imprevistas. Napoleón fue el heredero de la Revolución francesa y, sin embargo, abominó de algunas de sus esperanzas más profundas, en especial la democracia. Comprometió la igualdad al reintroducir la jerarquía y los títulos hereditarios, aunque los basó en el servicio. Describió tan estrechamente la libertad que quienes le consideraban el sepulturero de la Revolución tienen razón: durante el Imperio prácticamente no había vida política, salvo la que emanaba de Napoleón, no había libertad de prensa, de reunión ni de expresión, la vida literaria de Francia ha sido descrita con precisión como un desierto, y una policía activa e intrusiva vigilaba a los ciudadanos franceses. El Imperio de la Ley fue violado con frecuencia por el propio Napoleón. A pesar de estas graves incursiones, gran parte de la obra y el espíritu de la Revolución francesa se conservaron y sobrevivieron no solo al gobierno de Napoleón, sino a su caída» (D. P. Jordan, *Napoleon and the Revolution,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2012, p. 284).

[9] Muy interesante es el prefacio que añadió a la segunda edición *Ensayo histórico sobre la revolución napolitana de 1799*. Entre otras cosas, se refiere al «Gran Napoleón» como alguien que ha aportado moderación, orden y justicia a Francia y que ha dado vida a Italia (V. Cuoco, *Saggio Storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799,* Francesco Sonzogno, Milán, 1806, pp. 15-16).

[10] *Essai sur l'art de rendre les révolutions utiles,* vol. 1, París, Maradan, 1801, pp. 22-23 y 241.

[11] A. Mickiewicz, *Les slaves cours professé au Collège de France*, vol. 3, París, Imprimeurs unis, 1849, p. 261. Lo también interesante es que acto seguido agregaba: «La revolución, según el significado de esta palabra latina, significa una marcha atrás».

[12] M. Lyons, *Napoleon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution*, Nueva York,

MacMillan 1994, pp. 233ss.

[13] C. Paganel, *Essai sur l'établissement monarchique de Napoléon,* París, Armand Aubrée, 1836, pp. 340-341.

[14] A. Esquiros, *Histoire des martyrs de la liberté,* París, Lacour, 1851, p. 203.

[15] Comte de Las Cases, *Memorial de Sainte Hélène,* vol. 7, París, Barbezat, 1830, pp. 7-9. De todos modos, se debe decir que esta es una obra extraña y no siempre fiable. Sucesivamente reeditada en los años 1824, 1830, 1835, 1840 y 1841-1842, las nuevas versiones sufrieron cambios significativos, desde mover secciones hasta introducir cartas apócrifas y aumentar o eliminar pasajes (D. P. Jordan, *Napoleon and the Revolution,* cit., p. 230).

[16] Napoleón Luis Bonaparte, *Des idées napoleóniennes,* París, Paulin, 1839, p. 15.

[17] A. Thiers, *Histoire du consulat et de l'empire,* vol. 1, París, Paulin, 1845, p. 56.

[18] A. de Jouffroy, *Les Fastes de l'anarchie, ou Précis chronologique des événemens mémorables de la Révolution française, depuis 1789 jusqu›en 1804,* vol. 1, París, Pillet, 1820, p. 4.

[19] Para un análisis actualizado de la amplia influencia de la Revolución española de 1820, véanse *The Four Horsemen: Riding to Liberty in Post-Napoleonic Europe* (2014) de Richard Stites y *Southern Europe in the Age of Revolutions* (2023) de Maurizio Isabella. De gran interés es también la tesis doctoral *Exilio, liberalismo y republicanismo en el mundo atlántico hispano, 1814-1834* (2011) de Juan Luis Simal.

[20] A. Ruge, *Geschichte unsrer Zeit,* Leipzig y Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1881, p. 79ss.

[21] *Le nationale,* 30 de julio de 1830, p. 1. Las noticias de los siguientes días no cesaron de conectar con la memoria de 1789. Otro ejemplo se dio el 2 de agosto en el mismo diario, cuando se afirmó que «la gloriosa revolución que acaba de tener lugar completa la revolución de 1789. La de 1789 fue la conquista de la libertad en el orden civil, religioso e intelectual; la de 1830 la conquista del verdadero gobierno representativo».

[22] É. Babeuf, *Procès de la conspiration dite républicaine de décembre 1830,* París, Hocquart jeune, 1831, p. XX.

[23] É. Cabet, *Révolution de 1830 et situation présente,* París, Saint-Denis, 1833, pp. 137ss.

[24] A. Laponneraye, *Cours public d'histoire de France, depuis 1789 jusqu'en 1830,* París, David, 1831 (?), p. 6.

[25] L. de Potter, *De la révolution à faire, d'après l'expérience des révolutions avortées,* París, Ladvocat, 1831, pp. 63-64. Énfasis propio.

[26] K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia. O crítica de la crítica,* cit., p. 146.

[27] Citado en S. Lukacsy, «Les intellectuels hongrois et la Révolution française (1810-1849)», *Annales historiques de la Révolution française,* 212, 1973, p. 279. Un contemporáneo como József Eötvös afirmó que «lo que era la historia antigua para los hombres de la Revolución francesa fue, para nuestra época, la historia de la Revolución (…). Los héroes de la Asamblea Constituyente y la Convención sustituyeron aquellos cuyas vidas habían sido registradas por Plutarco» (*ibidem,* p. 278).

[28] Ch. de Rémusat, *Politique libérale ou Fragments pour servir à la défense de la Révolution française*, París, Michel Lèvy Frères, 1860, p. I.

[29] L. Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, vol. 1, París, Charpentier, 1880, p. 435.

[30] Furet mismo escribió años después de *Pensar la Revolución francesa* que: «en el fondo, lo que estamos redescubriendo, tras cerca de cien años de una historiografía obsesionada por la superación de la Revolución francesa –o por los límites de esta, lo que viene a ser lo mismo– es, al contrario, que los problemas planteados por los acontecimientos de 1789 en Francia constituyen aún hoy la base de nuestras civilizaciones políticas (…). Así pues, estamos todavía en el mundo de 1789, con los problemas que planteó el famoso año» (F. Furet, «La Revolución francesa», en M. J.

Villaverde [comp.], *Alcance y legado de la Revolución francesa*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1989, p. 31). En cambio, Bronislaw Geremek, al identificar la caída de la Unión Soviética con el hundimiento de la tradición revolucionaria jacobina, opinó que 1989 marcaba el fin definitivo de la Revolución francesa. Más aún, añadió que en Europa oriental se había producido una revolución que luchaba contra los métodos jacobinos y se enfrentaba a la violencia, el Terror o la centralización del poder. Su conclusión fue que «la revolución de 1989 ha dado el golpe de gracia a la de 1789, ha puesto el fin a dos siglos de Revolución francesa» (B. Geremek, *L'Historien et le Politique. Entretiens avec Bronislaw Geremek*, Montricher [Suiza], Éditions Noir sur Blanc, 1999, p. 137). Debo la referencia a Pablo Batalla.

[31] Citado por J.-N. Ducange, *La Révolution française et l'histoire du monde. Deux siècles de débats historiques et polítiques 1815-1991*, cit., p. 10.

[32] T. Judt, *Marxism and the French Left. Studies on Labour and Politics in France, 1830-1981*, NYU Press, Oxford, 1986, p. 177. Incluso un intelectual e historiador libertario como Daniel Guérin podía recurrir a la memoria de la Revolución francesa, si bien con una perspectiva antijacobina, y escribió en un famoso estudio que «la comprensión de la lucha dramática en la que, de 1793 a 1795, los "descamisados" se enfrentaron a la burguesía revolucionaria, equivale, en muchos sentidos, a la comprensión no del pasado, sino del futuro del comunismo: de un comunismo auténtico, es decir, libertario» (D. Guérin, *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución francesa, 1793-1795*, Madrid, Alianza, 1974, p. 8).

[33] En este contexto, se puede recordar el poco conocido pasaje que Arendt escribió no en la versión inglesa sino en la alemana de *Sobre la revolución:* «El origen *(Anfang)* es el principio *(Prinzip)* de cada acción, como principio se mantiene aun cuando ya haya pasado, anima *(beseelt)* en lo sucesivo todo lo que le sigue, permanece visible en el mundo y tan solo vuelve a desaparecer cuando los siglos que de él brotan han llegado a su fin» (H. Arendt, *Über die Revolution*, Piper, Múnich, 1963, p. 274).

5. 1871, 1917, 1968[1]

> «Pase lo que pase, aunque seamos vencidos de nuevo y muramos mañana, ¡nuestra generación está consolada! Hemos sido pagados por 20 años de derrota y angustia (…). Hemos sangrado y muerto por ti. Recogerás nuestra herencia. Hijo de desesperados, serás un hombre libre». Jules Vallès, *Le cri du peuple*. 28 de marzo de 1871.
>
> «Todas las miradas se vuelven aun hacia la fecha del 18 de Marzo de 1871, que nos recuerda una de las más gratas esperanzas; el aniversario de ese día memorable es el que se propone festejar el pueblo solemnemente, y mañana por la tarde el corazón de millares de proletarios de ambos mundos latirá al unísono, fraternizando a través de las fronteras y de los océanos, en Europa, en América, recordando con entusiasmo la revolución del proletariado parisiense. Y es que esa idea, por la cual vertió su sangre el pueblo de Paris y sufrió las plagas de Caledonia, es una de esas ideas que por sí solas envuelven una revolución; una idea grande que puede recibir bajo los pliegues de su bandera todas las tendencias revolucionarias de los pueblos que marchan en pos de su emancipación». Piotr Kropotkin, *Palabras de un rebelde*.
>
> «La Comuna (…) ha establecido para el futuro, no por sus gobernantes sino por sus defensores, un ideal bien superior al de todas las revoluciones que la habían precedido (…). Por todos lados la palabra “Comuna” ha sido comprendida en el sentido más amplio como en referencia a una humanidad nueva, formada por compañeros libres e iguales, ignorando la existencia de antiguas fronteras y ayudándose de manera mutua y en paz de un extremo al otro del mundo». Elisée Reclus
>
> *«¿No existe un movimiento dialéctico de la victoria y de la derrota, del fracaso y del éxito? Los éxitos del movimiento revolucionario han tapado estos fracasos; pero los fracasos* –el de la Comuna entre otros– son también victorias, abiertas de cara al futuro, siempre que se reinterpreten y se mantenga la verdad de esos acontecimientos». Henri Lefebvre, *La proclamación de la Comuna*.

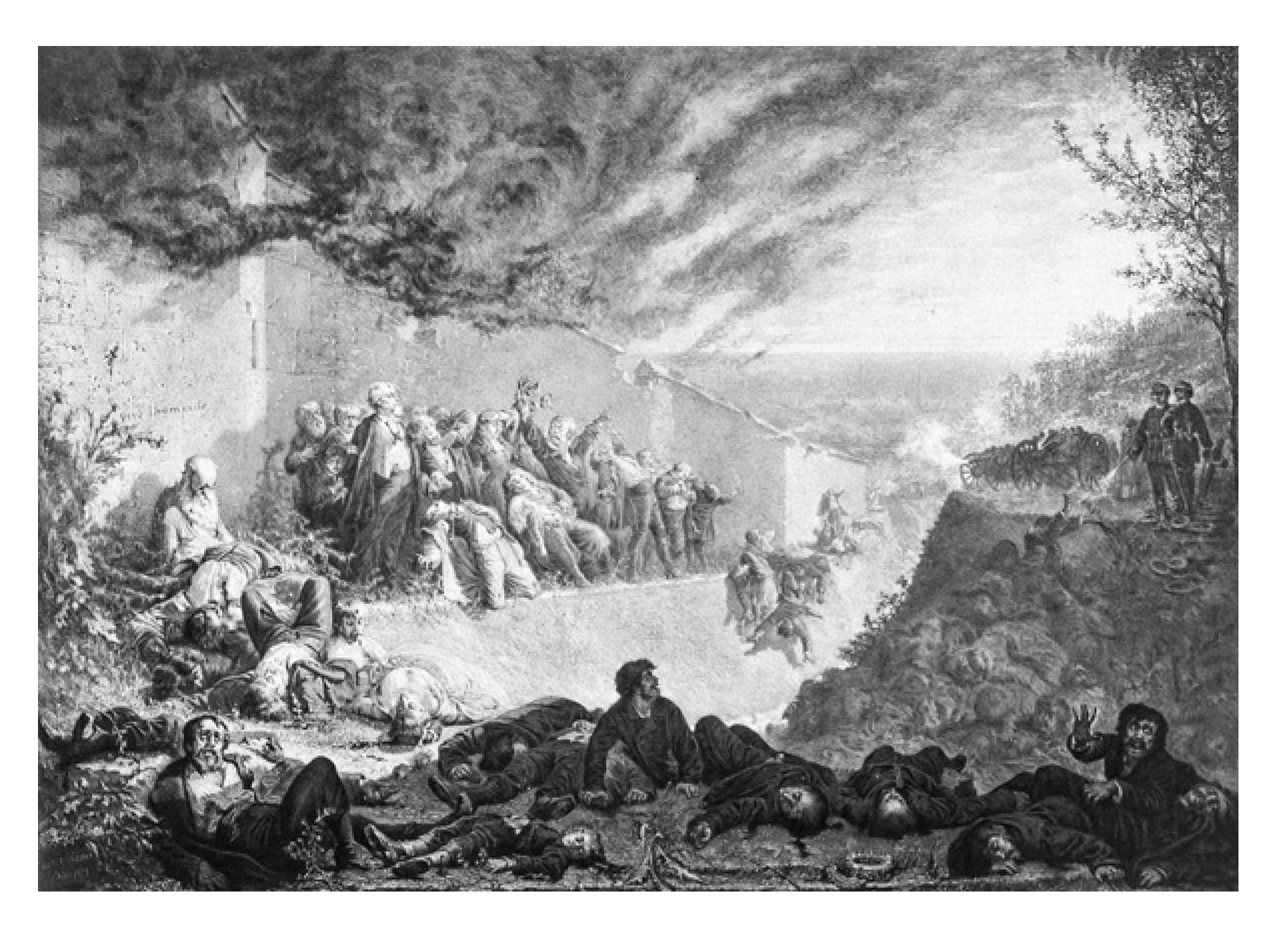
LA COMUNA DE PARÍS Y SUS VIDAS POSTERIORES

La Comuna de París, pese a que solo durara del 18 de marzo al 28 de mayo de 1871, fue un episodio de una repercusión enorme, uno rápidamente interpretado como la primera revolución proletaria de la historia y una que certificaba que las revoluciones burguesas se habían quedado atrás en el tiempo. Y es que uno de los efectos de las grandes revoluciones –como también sucedió en 1789, en 1917 o en 1968– ha sido el de redefinir y/o resituar las posiciones del tablero político vigente hasta entonces. Y hacerlo no solo en un ámbito nacional sino también

internacional. La repercusión de lo sucedido en apenas diez semanas que acabaron en un fracaso fue enorme. Y, por así decir, probablemente lo fue más a nivel de memoria que no de historia[2].

Después de 1871, la Comuna resonó como una advertencia y como la imagen de un desorden y una anarquía intolerables para la burguesía. Esta se desentendió de sus veleidades revolucionarias, se posicionó del lado gubernamental y de hecho capitaneó la represión. La de la Comuna fue terrible. Los ejecutados ascendieron a varias decenas de miles y, desde Inglaterra, el diario *The Times* publicó en esos días que «las leyes de la guerra son suaves y cristianas cuando se comparan con las leyes inhumanas de venganza por las que los soldados de Versalles han fusilado, apuñalado con sus bayonetas y destripado a hombres, mujeres y niños hechos prisioneros durante los últimos seis días. La historia nunca había visto nada parecido»[3].

A la represión le siguió una crudelísima campaña de demonización en el campo de la memoria que alentó una fiebre *anticommunard*, una cultivada asimismo por los intelectuales del momento y retratada por Paul Lidsky en *Los escritores contra la Comuna* (1970). Entre estos destacó por su tono el hoy olvidado Maxime du Camp, aunque en su momento logró un gran éxito editorial con los cuatro volúmenes de su *Les Convulsions de Paris* (1878-1880), su personal diatriba contra el episodio *communard*. Por su parte, Ernest Renan escribió que «el horrible episodio de la Comuna ha venido a mostrar una plaga tras otra, un abismo por encima del abismo. El 18 de marzo es, desde hace mil años, el día en el que la conciencia francesa ha caído más bajo»[4]. La campaña contra la memoria de los *communards* llegó incluso a los cementerios. A los caídos no se les permitió referirse a la Comuna en sus tumbas hasta el año 1906[5].



Ernest-Louis Pichio, *El triunfo del orden,* 1877. Museo de Arte y de Historia de Saint Denis.



Cham, *Las locuras de la Comuna*, 1871. Museo Carnavalet. Se observa cómo el revolucionario *communard* parece inspirarse en la memoria de Marat.

Una de las principales dianas fueron las mujeres, injuriadas bajo la etiqueta de *pétroleuses* o incendiarias y quienes recibieron así un epíteto peyorativo que sucedía al de las *tricoteuses* de la Revolución francesa. Para un autor *anticommunard* ya olvidado como el conde Alfred de la Guéronnière, las primeras habrían superado a las segundas e incluso habrían exhibido una furia colectiva, un delirio criminal y una monomanía satánica que, bautizada como *incendiarismo*, habría aspirado a hacer consumir París y sus dos millones de habitantes[6]. Como ha señalado Gay L. Gullickson, se debe entender que desde estas narrativas «la *pétroleuse* representaba no solo la mujer peligrosa y descontrolada, sino un mundo completamente

vuelto del revés»[7].



Anónimo, *Petroléuse*, 1871. Postal contraria a la Comuna y a la participación política de las mujeres.

No obstante, las diatribas y calumnias no solo se dirigieron a los protagonistas de la Comuna, también se cebaron con Marx, quien devino una celebridad mundial, y con la Asociación Internacional de Trabajadores, acusados de ser los instigadores en la sombra. Por supuesto, abundaron teorías de la conspiración que cada Estado ahormó a sus intereses políticos. Como respuesta ante este nuevo tipo de alzamientos, el Imperio austrohúngaro llegó a promover la formación de una contra-internacional capitalista de poco éxito[8]. En otros casos, como España, el horrísono

recuerdo de la Comuna devino una coartada para vilipendiar el sindicalismo y el republicanismo más federalista y democrático del propio país[9].

Donde más arreció esta campaña de demonización fue en la naciente Tercera República francesa, en especial en los primeros años. Jules Favre, ministro de asuntos de exteriores, distribuyó a las cancillerías europeas una circular el 6 de junio de 1871, una semana después del aplastamiento de la Comuna, en la que hizo un retrato dantesco de los *communards* y añadió que «no basta con odiarlos y castigarlos. Hay que buscar el germen y extirparlo»[10]. Como espectador, Edmond de Goncourt condensó en su diario un sentir no poco compartido:

> Está bien. No ha habido ni conciliación, ni transacción. La solución ha sido brutal. Ha sido fuerza pura. La solución ha apartado los espíritus de los compromisos cobardes. La solución ha devuelto la confianza al ejército, el cual ha aprendido en la sangre de los *communeux* que todavía era capaz de combatir. En fin, la sangría ha sido absoluta: y las sangrías como esta, al matar la parte batalladora de una población, aplazan por el término de una conscripción la revolución siguiente. Son veinte años de descanso lo que la antigua sociedad tiene por delante, si el poder se atreve a todo lo que puede atreverse en este momento[11].

Se podría describir lo sucedido como una suerte de represión constituyente, donde aquello que sirvió para legitimar y apuntalar la nueva república no eran solo las propias tradiciones sino también una activa memoria negativa de las contrarias. La negación o la amenaza de lo otro o del enemigo común, en este caso de lo «otro revolucionario», era capaz de suministrar un preciadísimo elemento de cohesión y unificación que pudiera ayudar a solventar la problemática pluralidad y fragilidad de una difícil transición hacia una república en la que incluso un segundo presidente, Mac Mahon, era un convencido monárquico. Aún en 1911 Edmond Lepelletier denunció la leyenda reaccionaria de la Comuna y escribió que los *communards* «son todavía tratados como parias de la historia» y que no habían recibido una «amnistía del espíritu»[12]. Sin duda, el fantasma de la revolución ha sido y es no pocas veces agitado y utilizado como una herramienta de deslegitimación del adversario político que, indirectamente, también puede ser empleado como una especie de instancia de legitimación de las propias posiciones políticas.

En el otro costado político sucedió lo contrario. La Comuna generó simpatías por doquier, desde Rusia hasta Alemania, donde los socialistas August Bebel y Wilhelm Liebknecht fueron acusados de alta traición y

encerrados en la cárcel tras reivindicarla públicamente. Su memoria positiva se cultivó en España gracias a escritos como *Los comuneros de París* (1872) de Ramón de Cala, obra prologada por un Pi y Margall que reivindicó el acontecimiento en clave federalista y que apuntó que la tradición jacobina parecía haber sido sucedida por la girondina. Por su parte, Engels llegó a afirmar que «el aniversario de la Comuna de París se convirtió en el primer día de fiesta universal del proletariado»[13].

Además, a causa de la represión muchos *communards* se exiliaron y difundieron sus ideas por los países que visitaban. Con el tiempo, el desde este lado admirable y al mismo tiempo lacrimoso recuerdo de la Comuna no se extinguió. Sus supervivientes cultivaron una memoria de lo sucedido, una centrada tanto en rememorar las hazañas logradas como en buscar las razones de la derrota y en recordar la inaudita crueldad de la represión de Thiers. De nuevo, la derrota de una causa condujo a un despertar de la memoria que, construida en buena medida desde testimonios y recuerdos personales, desafiaba la narración oficial de los hechos. Entre estos escritos, algunos novelados, destacaron los de Louise Michel, Jules Vallès, André Leo, Gustave Lefrançais, Benoît Malon, Gaston da Costa y en especial Prosper-Olivier Lissagaray, cuya historia de la Comuna, prohibida en Francia, debió circular clandestinamente los primeros años. Esta memoria de 1871 también se visibilizó en la música, con canciones como *La semaine sanglante* y *Le temps des cerises* de Jean-Baptiste Clément, en realidad escrita unos años antes; en la poesía, con composiciones de Arthur Rimbaud, Paul Verlaine o un ambivalente Victor Hugo; o en las multitudinarias manifestaciones que cada mes de mayo marchaban junto al muro de los federados del cementerio Père Lachaise, emblemático lugar de las ejecuciones. Eso explica que, pese a que Victor Hugo la hubiera escrito en verdad con anterioridad a la Comuna, rápidamente se asociara a su recuerdo la frase de que «el cadáver está en el suelo y la idea de pie» *(Le cadavre est à terre et l'idée est debout).*



Ilya Repin, *Aniversario de la Comuna en el cementerio Père Lachaise*, 1883. Galería Tretiakov.

Casi todas las grandes figuras revolucionarias del siguiente medio siglo escribieron sobre la Comuna y se sirvieron de su experiencia histórica para repensar qué era y cómo se debía afrontar la revolución: de Marx y Bakunin hasta Kropotkin, Reclus, Kautsky, Trotsky o Lenin. En un contexto distante como la Guerra Civil Española, Federica Montseny aún pronunciará su discurso sobre la Comuna de París, a la cual se refirió como «un símbolo de eternidad»[14]. Como recordó Walter Benjamin, mucho antes, en 1896, Franz Mehring había percibido que «la historia de la Comuna de París se ha convertido en la piedra de toque sobre la táctica y la estrategia que la clase trabajadora revolucionaria ha de emplear para alcanzar la victoria definitiva»[15].

Como hemos visto, Marx, en una carta a Kugelmann, se refirió en 1871 a la Comuna como «un nuevo punto de partida, de una importancia histórica universal», mientras que al año siguiente proclamó en el aniversario de la Comuna que «el glorioso movimiento iniciado el 18 de marzo es la aurora de la gran revolución social llamada a liberar para siempre a la humanidad de la sociedad de clases». Cuatro décadas después, Lenin seguirá afirmando que «la causa de la Comuna es la causa de la revolución social, es la causa

de la completa emancipación política y económica de los trabajadores, es la causa del proletariado mundial. Y en este sentido es inmortal»[16]. Por su parte, Trotsky la describió en marzo de 1917, apenas tres semanas después del estallido de la Revolución de Febrero, como «el mayor acontecimiento de la historia de la lucha proletaria» y apuntó que, pese a su fracaso, sus planes y tareas «se han convertido en la herencia revolucionaria de nuestra lucha»[17].

Desde otra perspectiva política, Kropotkin también sostuvo que «bajo el nombre de Comuna de París, nació una idea nueva, llamada a ser el punto de partida de las revoluciones futuras» y añadió que «entusiasma, no por lo que ha hecho, sino por lo que promete hacer el día que triunfe»[18]. En una línea semejante escribió Bakunin que «la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París»[19], mientras que el *communard* Arthur Arnould afirmó que en lo sucesivo habría dos grandes fechas en la historia de la liberación humana: 1789, la revolución política acaparada por la burguesía, y el 18 de marzo de 1871, la revolución social y popular[20]. Para acabar, William Morris sentenció no solo que la Comuna era «la mayor tragedia de los tiempos modernos», sino también que la honraba por ser «la piedra fundacional del nuevo mundo futuro»[21]. La memoria de la Comuna pasó a ser una memoria para el presente y el porvenir. Pese a su fracaso, se la podría considerar como una revolución y una memoria de la esperanza.

Cada una de estas lecturas personales debe entenderse desde el posicionamiento respectivo de los intérpretes y lo ocurrido durante el episodio parisino vino a ser retratado de manera bien diferente entre los integrantes de los movimientos anarquista y comunista. La ruptura entre ambas corrientes se consumó en 1872, un año después de los sucesos de la Comuna, en parte a causa de lo acaecido y de las interpretaciones del acontecimiento. Por el camino, neojacobinos, blanquistas y proudhonianos fueron perdiendo importancia en los movimientos revolucionarios y quedaron asimismo desplazados de la memoria de 1871, reapareciendo con más frecuencia en los comentarios críticos. A los blanquistas, por ejemplo, les pasó factura su exceso de apego a la tradición (hébertista) de la Revolución francesa, que de golpe pasó a estar anticuada, pero también su particular concepción de la violencia o el marco nacional desde el que enfocaban la política[22].

La Comuna de París, en vez de ser contemplada como un episodio estrictamente francés, fue interiorizada como un referente internacional reivindicable desde cualquier país, de modo que se propició la génesis de una tradición revolucionaria que traspasaba las fronteras nacionales. Como símbolo de ello cabe recordar que la letra del himno *La Internacional* fue escrita por Eugène Pottier, un *communard*. De hecho, y hasta la Revolución rusa, la Comuna fue seguramente más admirada y ensalzada fuera que dentro de Francia, donde a figuras señeras del socialismo galo como Jean Jaurès o Jules Guesde el recuerdo de 1871 les resultaba incómodo. La distancia geográfica y cultural, así como el diferente contexto político, facilitó su reivindicación, apropiación e incluso idealización. En cambio, en la Francia de la Tercera República muchas luchas políticas, y sin por ello desatender la tradición revolucionaria, se prefirieron enfocar desde un planteamiento democrático no revolucionario[23]. O también la palabra «revolución» fue sustituida por la menos violenta «evolución», vocablo de moda gracias a los escritos de Darwin, Spencer o Haeckel. Desde esta perspectiva, hubo revolucionarios que sostuvieron que un efecto positivo de la revolución de 1871 fue la instauración de la república francesa y, con ello, la evitación de un nuevo régimen monárquico.

Un caso interesante fue el de un importante protagonista *communard* como Édouard Vaillant, quien en una intervención parlamentaria del 27 de enero de 1894 destacó que el «honor más grande de mi vida es haber participado en la Comuna y haber sido elegido miembro suyo»[24]. A continuación, especificó que

> la Comuna es el gran acto revolucionario por el cual el pueblo de París ha luchado por la defensa de la República y por las reivindicaciones de la clase obrera, y yo debo honrar y defender quienes han combatido por ella y han muerto por los derechos del pueblo. Es gracias a la Comuna que la república existe. Si hay actualmente una república en Francia es a la Comuna a quien se la debéis[25].

Hay que tener en cuenta que en no pocas ocasiones se reivindica la revolución pasada no para hacer una revolución en el presente, sino para arraigar otras formas de lucha del presente en un pasado alternativo, rescatar sus horizontes de futuro y, por supuesto, homenajear a los caídos. Vaillant mismo fue plenamente consciente de ello y por eso, en una intervención parlamentaria posterior destacó la importancia de una

evolución que, no por ello, debía significar la renuncia al pasado revolucionario. No solo el de la Comuna, sino tampoco el de 1789 o 1793[26].

Si, según el dicho, la victoria tiene muchos padres y la derrota no tiene ninguno, en el caso de la Comuna ocurrió lo contrario, algo que también ha sucedido en otros acontecimientos revolucionarios que, aun fallidos, no dejaron de ser admirados y recordados. La memoria de 1871 se convirtió en un espacio de litigio y debate intelectual, un acontecimiento que por eso mismo sufrió no pocas maniobras de apropiación y desfiguración con el propósito de amoldar los hechos pasados a la posición política del presente. De ahí que Engels pudiera ver en ella el más vivo ejemplo de la dictadura del proletariado mientras que Bakunin la retratara como una «audaz negativa del Estado». Más allá de aparecer como un respaldo simbólico o un espacio de aprendizaje, con la Comuna se evidenció que ciertos acontecimientos del pasado podían ser asimismo invocados como formas de identificación negativa o positiva. O de una mezcla de ambas.

El cultivo de la memoria de la Comuna no impidió que las críticas, por lo general constructivas y parciales, hicieran aparición. A fin de cuentas, no había logrado triunfar y convenía preguntarse el porqué. Eso se observa ya en Marx, quien recriminó a los *communards* que no se atrevieran a marchar directamente hacia Versalles y lamentó que el Comité Central abandonara el poder con demasiada prontitud para dar paso a la instauración de la Comuna. También reprochó que no se tomara el banco nacional de Francia, algo en lo que también insistieron Lissagaray o Engels.

La importancia de la Comuna en el pensamiento de Marx también se reveló en el prefacio que en 1872 añadió al *Manifiesto Comunista,* donde admitió que los sucesos de París habían hecho envejecer algunos puntos que había defendido en 1848 y, retomando una frase de su *La Guerra Civil en Francia,* apostilló que «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines»[27]. A partir del ejemplo de la Comuna, Marx pasó a cuestionar el ideal del Estado e implícitamente evidenció que las propuestas teóricas debían dialogar con las experiencias políticas del presente. El primero que desacralizó *El Manifiesto Comunista* fue el mismo Marx[28].

Desde el lado anarquista ocurrió algo parecido. Pese a sus elogios,

Bakunin deploró la pervivencia de los prejuicios jacobinos y del imaginario dictatorial y gubernamental. Un ejemplo de esta actitud ambivalente fue el libro sobre la Comuna de Zemfirii Ralli, Nikolai Zhukovski y Aleksandr Elsnits, publicado en 1874, donde se criticaba la excesiva influencia de la tradición jacobina y se podía leer lo siguiente:

> Guiados por convicciones elaboradas durante una obstinada lucha contra los enemigos del pueblo, una lucha que para algunos de ellos había durado toda una vida, sin querer se adentraron por el viejo camino, trazado hacía tiempo, en cuanto se abrió ante ellos el libre campo de la actividad revolucionaria. Empezaron a aplicar atrevidamente, entre la nueva vida y las nuevas exigencias, los viejos e inutilizables instrumentos del pasado. No comprendieron que, en semejantes casos, la forma engulle la sustancia, y que, aunque luchaban por la libertad del pueblo, ellos mismos infligieron con el poder dictatorial y legislativo un golpe mortal a la libertad del pueblo[29].

Por su parte, Kropotkin criticó que la revolución no se extendiera a las clases campesinas, que no rompiese con la tradición del Estado y del gobierno representativo y que, bajo la excusa de querer asegurar la victoria, no se atreviera a acometer la auténtica revolución social. Como en otros casos, más que los resultados, lo que le atraía de la Comuna fue la movilización popular y el espíritu que la animaba. Su recuerdo infundía una esperanza que trascendía el acontecimiento y auguraba un nuevo porvenir. La Comuna, aun reivindicada como parte de la tradición revolucionaria anarquista, habría fracasado a su juicio por no atreverse a ser suficientemente anarquista.

LA REVOLUCIÓN RUSA FRENTE A LA COMUNA

Dos ejemplos condensan la relevancia histórica de la Comuna para Lenin. El primero es una anécdota. Se cuenta que, después de que la revolución de octubre hubiera aguantado más de 72 días y con ello hubiera superado la duración de la Comuna, Lenin habría salido a danzar en medio de la nieve y festejar tamaña gesta frente al Palacio de Invierno. En ese momento los bolcheviques estaban lejos de vencer a sus numerosos enemigos, tanto internos como externos, pero la alegría estaría justificada porque por lo menos habría logrado entrar en la historia y en la memoria revolucionaria como el nuevo referente a seguir. Octubre había pasado por delante de la Comuna.

El segundo episodio es más ilustrativo si cabe. Lenin abandonó la redacción de *El Estado y la revolución* para incorporarse activamente como actor principal a la Revolución de Octubre. Entonces anotó esa frase en la que decía que «es más agradable y provechoso vivir la “experiencia de la revolución” que escribir acerca de ella»[30]. Ahora bien, lo digno de resaltar para este contexto es que en este libro no solo dialogó con los principales referentes de la tradición marxista, y sobre todo con el mismo Marx, sino que también pensó en todo momento desde la experiencia histórica y el legado de la Comuna de París. De hecho, se había llevado al finalmente efímero exilio finlandés un ejemplar de *La Guerra Civil en Francia* de Marx. El diálogo con ambos, con el pensador y con el acontecimiento, precedió y enmarcó su intervención en la Revolución de Octubre. De ahí que en esta obra aparezca el Lenin más próximo al anarquismo y que la Comuna se le aparezca como un modelo a la hora de hacer desaparecer el ejército, la policía, la maquina burocrática y, en fin, el mismo Estado.

Esta relación con la revolución de 1871 no era nueva en Lenin. En 1908, tras la fallida revolución que había estallado en Rusia tres años antes, había publicado *Las enseñanzas de la Comuna*, donde siguió la senda marcada por Marx y, pese a elogiar la Comuna, no se abstuvo de criticar aspectos suyos. Fundamentalmente que no se hubiera expropiado a los propietarios, que no hubiese osado tomar el banco de Francia y que fuera víctima de una magnanimidad excesiva (Marx había hablado de una escrupulosidad demasiado honorable) que le había llevado a no querer liquidar a sus adversarios. Este celo por la ética y la moralidad habría sido un error político. En su opinión, los *communards* no comprendieron que una revolución es una lucha armada y una guerra civil donde el asalto violento del poder es un paso fundamental que, además, debe darse con la mayor celeridad posible.

En 1911 Lenin regresó al mismo tema en *La memoria de la Comuna*, donde se interroga «¿por qué el proletariado, no solo el francés, sino el de todo el mundo, honra a los hombres de la Comuna de París como a sus predecesores?»[31]. Aquí repasa las virtudes y los defectos de la Comuna, pero asimismo dirige su atención a un punto nuevo que entronca con las tesis de su *¿Qué hacer?:* afirma que la falta de un partido obrero organizado, disciplinado y centralizado impidió que se los formase y

dirigiera de una manera adecuada. Una vez más, el error habría sido de estrategia e inexperiencia. Una vez más, el pasado sirvió como referente para pensar y construir la política del presente y del futuro. Desde este prisma, la Comuna habría sido un acontecimiento glorioso y memorable, pero también uno imperfecto: solo la posterior Revolución rusa lo habría completado y perfeccionado.

Esta visión de la Comuna como revolución incompleta, un ejemplo meritorio y notable, pero de todos modos imperfecto, se evidenciaría en otros autores bolcheviques, de Zinoviev y Stalin hasta Yevgueni Preobrazhenski[32]. Lo interesante es que a partir de 1917 se comenzaron a resaltar más sus defectos e imperfecciones con el fin de revalorizar, de manera indirecta, las virtudes de la reciente Revolución Bolchevique. Esto se percibe con claridad en Trotsky, quien en 1920 completó *Terrorismo y comunismo*, escrito que respondía al homónimo de Karl Kautsky, quien se había distanciado de la Revolución rusa y no había ocultado sus críticas. El socialista alemán había censurado su excesiva violencia en su duro escrito *La dictadura del proletariado* (1918) y frente a ella había ensalzado el ejemplo brindado por la Comuna de París[33]. En cambio, Trotsky invocó la superioridad del modelo de 1917. El combate por la memoria, en el cual también intervino Lenin con su airada *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918), no se limitaba a las interpretaciones de un mismo acontecimiento, pues también estaba en cuestión qué revolución debía ser la ejemplar para la lucha futura y por ello las comparaciones fueron inevitables. Un pasaje de Trotsky respecto a la nueva actitud hacia lo sucedido en 1871 resulta esclarecedor:

> Nosotros veneramos el recuerdo de la Comuna a pesar de su experiencia demasiado limitada, de la falta de preparación de sus militantes, de la confusión de su programa, de la ausencia de unidad entre sus directores, de la indecisión de sus proyectos, de la excesiva turbación en las ejecuciones y del espantoso desastre que resultó de ella. Saludamos en la Comuna –según una expresión de Lavrov– a la aurora, aunque pálida, de la primera república proletaria[34].

Si la Comuna había hecho envejecer algunos puntos del *Manifiesto Comunista*, la revolución bolchevique habría hecho lo propio con la Comuna. Esta pudo haber sido una aurora en su momento, y como tal merecía ser recordada y conmemorada, pero una que en lo sucesivo es adjetivada como pálida y pasaba a estar aquejada de no pocos reproches. El

ejercicio de Trotsky, retomado en su posterior *Historia de la Revolución rusa* (1930), sigue la línea de Lenin y con ello, indirectamente, pretende preservar el espíritu de la de Marx, pese a que el cambio de tono salta a la vista. De nuevo, aquellos rasgos que Kautsky presentaba como aciertos y virtudes, como el humanitarismo, la pluralidad, el democratismo o el rechazo a la hora de implantar una dictadura, son expuestos por Trotsky como defectos y errores, defectos y errores como el moralismo, la timidez política y la ingenuidad que, como su victoria testimoniaba, habrían sido enmendados gracias a la Revolución rusa. Mientras que Kautsky había lamentado incluso ciertos excesos violentos de la Comuna, Trotsky censuró en cambio su carácter demasiado poco violento y revolucionario. La conclusión del revolucionario ruso fue que la formación de un partido disciplinado y bien organizado hubiera sido capaz de evitar la sangría de la Comuna y de haber alterado el rumbo de la historia en Francia.

En Trotsky, el recuerdo de 1871 aún refulge, pero con un aura y un brillo cada vez más tenue. En Kautsky, lógicamente, sucede lo contrario, se sirve de su memoria para criticar el presente y en *Terrorismo y comunismo* llega a hablar en clave negativa de una tradición del terror en la que incluye a los bolcheviques y de la que, en su opinión, Marx se habría separado en la época de la Comuna[35]. De todos modos, en ambos el autor de *El Capital* sigue siendo el gran referente teórico y la gran figura de autoridad, por lo que cada uno se sirve de sus escritos, y de sus observaciones acerca de la Comuna, con el fin de ratificar sus posiciones. Además, con todo este debate se evidencia que la tradición puede ser un espacio o un referente desde donde debatir cuestiones tan espinosas como en este caso el papel de la violencia revolucionaria.

A partir de 1917, la memoria de la Comuna pasó de ser un respaldo a una potencial molestia para la Revolución rusa. En un principio, el recuerdo de 1871 inspiró y espoleó la movilización revolucionaria, pero, una vez que los bolcheviques llegaron al poder, devino un referente que también podía inspirar y movilizar a los detractores internos a la revolución, tal y como acaeció entre los anarquistas. En parte, porque Lenin no siguió lo que había defendido en *El Estado y la revolución* y, lejos de desaparecer, el ejército, la policía y la burocracia se fueron reforzando con el paso del tiempo, una contradicción que no se le escapó a Kautsky y que señaló en *De la democracia a la esclavitud moderna* (1921), su respuesta a Trotsky. Al

respecto llegó a decir que «en ningún lugar está la sociedad más subordinada al Estado que en Rusia»[36]. Comprensiblemente, las menciones al episodio de 1871 se fueron haciendo cada vez menos frecuentes en Lenin y, en general, en la mayoría de políticos bolcheviques. Un insistente Kautsky lo resaltó unos años más tarde en un artículo poco conocido y lo explicó por el hecho de que las diferencias entre la Revolución rusa y la Comuna de París se habían hecho demasiado llamativas *(auffällig)*[37].

La Comuna se convirtió así en un episodio que podía ser invocado para desautorizar las políticas de Lenin y para reivindicar una orientación distinta (y a su parecer más revolucionaria) al rumbo que había tomado la Revolución rusa. Por un lado, eso se constató en críticas como la del menchevique Yuli Mártov, quien reprochó a los bolcheviques que se inspiraran en un acontecimiento como el *communard* que, a su juicio, estaba muy impregnado de mentalidad burguesa, de anarquismo proudhoniano y de blanquismo hébertista[38]. De hecho, Martov recomendó que hubiera sido mejor que Lenin y compañía hubiesen apelado no a la Comuna parisina de 1871 sino a la de 1792.

Por el otro lado, hubo más críticas que lo que denunciaban era justamente la traición a la memoria *communard*. Esta situación se constató en la revuelta de Kronstadt de 1921, cuando se fundó una comuna revolucionaria bajo la inspiración de la de 1871 que los anarquistas del resto de la Unión Soviética saludaron con alborozo como la Segunda Comuna de París[39]. Como se sabe, los bolcheviques no toleraron la sublevación y Trotsky se encargó de aplastarla brutalmente. Ironías de la historia, su sangrienta victoria coincidió con el quincuagésimo aniversario de la proclamación de la Comuna, algo que favoreció que los paralelismos abundaran y que los nombres de Trotsky y Zinoviev fueran puestos al lado de los de Thiers y Galliffet, los represores de los *communards*[40]. La represión de la revolución se había cernido ahora sobre los revolucionarios, razón por la que Emma Goldman afirmará poco después que los bolcheviques habían pasado a ser los mayores enemigos de la revolución y la rusa a ser el ejemplo paradigmático de cómo no hacerla[41]. En esa misma línea Alexander Berkman escribió *El mito bolchevique* (1925), donde no solo desautorizó el gobierno comunista, sino que reivindicó otros movimientos como el ejército negro de Nestor Majno. En el final de la edición original

del libro llegó a escribir que

> el terror y el despotismo han aplastado la vida nacida en Octubre. Se ha renunciado a los eslóganes de la Revolución y sus ideales han sido ahogados en la sangre del pueblo. El aliento de ayer está condenando a millones a la muerte; la sombra de hoy se cierne como un manto negro sobre el país. La dictadura pisotea a las masas bajo sus botas. La revolución ha muerto; su espíritu clama en el desierto. Ya es hora de que se diga la verdad de los bolcheviques. Los hipócritas *(whited sepulcher)* deben ser desenmascarados y los pies de barro del ídolo que seduce al proletariado internacional deben ser expuestos. El mito bolchevique debe ser destruido[42].

Obras como estas iniciaron una tradición historiográfica anarquista que se renovó de la mano de libros como los de Arthur Lehning, Paul Avrich, Ida Mett o Volin, cuyo escrito póstumo *La revolución desconocida* (1947) fue muy leído en el contexto de Mayo del 68. Es decir, y justamente por su victoria, una victoria discutida y abominada desde otros ángulos, la memoria negativa de la Revolución rusa no solo fue contrarrevolucionaria, como la cultivada por muchos exiliados rusos, sino también revolucionaria. Además, esa tradición incorporó figuras heterodoxas de la tradición comunista como Rosa Luxemburg, pensadora presentada como libertaria en escritos como *Rosa Luxemburg y la espontaneidad revolucionaria* (1971) de Daniel Guérin. Con todo ello se evidenció una vez más la complicada y conflictiva pluralidad de la tradición revolucionaria.

Desde el lado bolchevique vencedor, en cambio, el triunfo en octubre de 1917 relativizó y ensombreció el recuerdo del derrotado 1871, lo que sirvió a su vez como un factor de legitimación para el naciente estado soviético: el fracaso de la primera habría demostrado la necesaria toma de controvertidas medidas como las que habían llevado al éxito de la Revolución rusa y que influirían a la hora de enfocar la estrategia revolucionaria comunista venidera. Como sucedió con la Revolución francesa, también la rusa relegó a sus precedentes y pasó a legitimarse sobre todo desde sí misma. Una vez que triunfó y se consolidó no era necesario ni conveniente ensalzar demasiado un pasado revolucionario anterior (y de otro país), en especial tras no lograr extender la revolución por Europa. Inevitablemente, la relación con la tradición revolucionaria se transformó, pues no es lo mismo apelar a ella desde el poder que hacerlo desde la resistencia o la oposición. Sin dejar de reivindicar y de conmemorar el recuerdo de 1871, razón por la que el 18 de marzo llegó a ser celebrado como día festivo junto a otros

episodios como la matanza de Haymarket o el Domingo Sangriento de la Revolución rusa de 1905, convenía que ese pasado no opacara el brillo de la reciente y fundacional Revolución de 1917.



Konstantin Stepanovich Eliseev, *Gloria a los seguidores de la gran tradición de la Comuna de París*, 1928.



Vladimir Kozlinskii, *Los muertos de la Comuna se han alzado de nuevo bajo la bandera de los soviets,* 1921. Museum of Modern Art de Nueva York.

Al respecto, Trotsky recalcó al poco tiempo el carácter rupturista del acontecimiento y afirmó en *La literatura y la revolución* (1923) que Octubre «ha entrado en la Historia del pueblo ruso como suceso decisivo, imprimiendo valor y sentido a todos sus elementos. El pasado palideció, se hundió y desapareció»[43]. Más adelante, en el mismo libro, añadió que el inicio de la nueva historia de la humanidad tendrá por fecha el 7 de noviembre de 1917[44]. Con ello evidenció la lectura teleológica del pasado de una memoria que se iba reconstruyendo desde las circunstancias de cada presente. Asimismo, se mostró que, con su éxito, la revolución ya no necesitaba tanto pasados más o menos ajenos y que por eso desplazó la memoria revolucionaria anterior a una suerte de una prememoria todavía

presente, pero más débil y sobre todo subordinada a ese acontecimiento posterior desde el cual recibía su sentido y valoración oficiales. En lo sucesivo es en el pasado propio, ese que adquiere la categoría de propiamente fundacional, donde se debe focalizar la atención y desde donde se debe encarar el presente y el futuro.

Finalmente, también se quiso destacar que la Revolución rusa había superado la Comuna de París, entre otras cosas, porque había sabido extraer las lecciones del pasado y no incurrir en sus mismos errores. Por ejemplo, se insistió en la necesidad de tomar el Banco nacional o en la instauración de una eficaz dictadura del proletariado. O también en que para triunfar no había otra alternativa que la de organizarse firmemente en torno a un partido fuerte. Ese mensaje también se resaltó más indirectamente en obras como la biografía que el historiador Vyacheslav Polonski dedicó a Bakunin, donde alabó no pocos méritos suyos al mismo tiempo que se anteponían las virtudes y sobre todo la victoria de la tradición comunista sobre la anarquista, una con la que se confrontaba en el presente. De ahí que este escrito concluyera que

> el bakuninismo como teoría de la revolución nunca ha recibido un golpe tan sensible como en la época de la Revolución de Octubre, en la época de la toma del poder por la clase obrera. Este acontecimiento ha sido una lección práctica que la historia ha dado a la humanidad. Sin la dictadura, ya hace tiempo que nuestra revolución hubiera sido aplastada, con tanta crueldad o más, que la insurrección de París de 1871[45].

Así pues, la interpretación promovida por Lenin, y seguida en buena medida por Trotsky, pasó a ser en poco tiempo la canónica y también fue concisamente expuesta por Stalin en su *Cuestiones del leninismo* (1926). Más tarde, en su peculiar *Historia del partido comunista (bolchevique) de la URSS* (1938), biblia oficial de la historiografía estalinista y de la que se imprimieron más de cuarenta millones de copias durante su mandato, solamente se menciona en una ocasión la Comuna de París, aunque de una forma sintomática y reproduciendo un discurso del jerarca ruso:

> De todas las revoluciones obreras solo conocemos una que logró alcanzar el poder. Fue la Comuna de París. Pero no duró mucho. Es cierto que trató de romper los grilletes del capitalismo, pero no tuvo tiempo suficiente para quebrarlos, y menos aún para mostrar al pueblo los resultados materiales beneficiosos de la revolución. Nuestra revolución es la única que no solo rompió los grilletes del capitalismo y trajo la libertad al pueblo, sino que también logró crear las condiciones materiales de una vida próspera para el pueblo. Ahí radica la fuerza e

> invencibilidad de nuestra revolución[46].

La difusión de esta valoración de los hechos del pasado se apuntaló más allá del espacio soviético tras la definitiva victoria bolchevique, la formación de la Tercera Internacional y la consolidación de Lenin como gran referente teórico y práctico del comunismo. Su prestigio y la autoridad moral se adhirieron y proyectaron así sobre su lectura de los episodios de la Comuna. Como ejemplo de la enorme ascendencia adquirida por el revolucionario ruso, se puede recordar que después de su muerte la ciudad de Petrogrado fue inmediatamente rebautizada como Leningrado y que días más tarde, desde el Partido Comunista Ruso, se escribió que «cuando dudemos de la Revolución o estemos a punto de equivocarnos, nos bastará con ir a contemplar a Lenin, y él nos devolverá al camino recto»[47]. Por su parte, Zinoviev afirmó que «él es realmente el elegido de millones. Él es el caudillo por la gracia de Dios»[48], mientras que Trotsky escribió que «Marx es el profeta de las tablas de la ley y Lenin el más grande ejecutor del testamento, que no solo dirigía a la elite proletaria, como lo hizo Marx, sino que dirigía clases y pueblos en las ejecuciones de la ley, en las situaciones más difíciles que actuó, maniobró y venció»[49].

Con el tiempo, la exaltación de la memoria de Lenin, instrumentalizada y usurpada por Stalin y el partido, fue empleada para justificar las decisiones de sus sedicentes herederos. Como ha explicado Robert C. Tucker, una vez en el poder Stalin quiso convertirse en algo así como el primer filósofo e historiador del mundo comunista[50], aunque su autoridad la construyera en parte desde las obras de un Lenin de quien él mismo era el «mejor» y único realmente autorizado intérprete. Llegó a decir de sí mismo en su entrevista con el escritor Emil Ludwig que «no soy más que un discípulo de Lenin, y el fin de mi vida es ser su digno discípulo»[51]. Desde el extranjero, una biografía amiga como la de Henri Barbusse le sirvió para redundar en la condena de Trotsky (tachado de menchevique) y en presentar a Stalin como el único heredero legítimo de Lenin. En un pasaje clave escribió que

> Lenin está en todas partes donde están los revolucionarios. Pero se puede decir: es en Stalin más que en cualquier otro lugar donde se encuentra el pensamiento y la palabra de Lenin. Es el Lenin de hoy. En muchos aspectos, como hemos visto, se parece al extraordinario Vladimir Ilich: misma ciencia de la teoría, mismo sentido de la práctica, misma firmeza[52].

Un extremo curioso de la confusión que Stalin quiso promover entre él y

Lenin se dio en 1932, cuando el diario *Pravda* «descubrió» que muchas de las aportaciones de este procedían en verdad de la pluma de su sucesor[53]. Todo eso le condujo no solo a reprimir a alguien como el reconocido experto David Riazanov, ejecutado en las purgas estalinistas, sino incluso a que adaptara al presente (o purgara parcialmente) sus propios textos anteriores. Tan importante era que el pasado se ajustara a la nueva ortodoxia que también su vida y obra anterior debía cuadrar con el nuevo relato. De ahí que algo semejante se hiciera en caso necesario con la obra de Marx y Engels.



Gustav Klutsis, *Bajo la bandera del comunismo. Marx, Engels, Lenin y Stalin,* 1933. El autor fue ejecutado en 1938 en el contexto de las purgas de Stalin.



Gustav Klutsis, *Con la bandera de Lenin ganamos en las batallas por la Revolución de Octubre*, 1934.

Un buen ejemplo de la autoridad adquirida por Stalin se muestra en el mencionado *Cuestiones del leninismo* (1926), escrito ligeramente *retocado* a posteriori y del que se imprimieron millones de copias durante su etapa en el poder. Esta obra se encuentra no casualmente plagada de citas de Lenin que son usadas como si fueran la incuestionable palabra sagrada de la

revolución, y que quizá ocupen más de una tercera parte del texto, con el fin de desautorizar a Kamenev y sobre todo a Zinoviev. Algo parecido alentó el jerarca soviético en su *Historia del partido comunista (bolchevique) de la URSS* (1938) con sus enemigos políticos, aunque en este caso se cebó más con Trotsky, el más peligroso de los que le quedaban con vida. En cambio, el autor de *La revolución permanente* (1930) se esforzó por argüir lo contrario: que Stalin se había apuntado muy tardíamente a las tesis de Lenin, que luego las alteró para promover un socialismo nacionalista en la Unión Soviética y que con ello traicionó lo que llamó «las tradiciones de octubre»[54]. Por el contrario, y aunque reconoció errores pasados, Trotsky procuró mostrar que sus posturas eran mucho más cercanas a las del marxismo e incluso de las del mismo Lenin. Antes, en sus *Lecciones de Octubre* (1924), retrató el desarrollo de la Revolución rusa desde los incesantes conflictos de Lenin con el partido bolchevique, dejó caer críticas significativas a Kamenev o Zinoviev, censuró la conducta del diario *Pravda* y se ganó la animadversión de muchos compañeros de partido. La respuesta fue previsible. Se le acusó de bonapartista y antibolchevique, se recordaron sus duras críticas anteriores a Lenin, su ingreso tardío en el partido (meses después de la Revolución de Febrero) e incluso Bujarin escribió un texto sobre cómo no escribir la historia de Octubre. En esa crítica le recriminó a Trotsky que hiciera desaparecer el partido y que su historia no siguiera un enfoque marxista. El texto concluía con estas sintomáticas sentencias: «El partido quiere acción, no nuevas discusiones. El partido quiere una verdadera unidad bolchevique»[55]. En un momento políticamente delicado, las críticas sobre la más lejana Comuna no podían ser igualmente extendidas a la más reciente y pretendidamente fundacional memoria de 1917.

Fuera de Rusia, la circulación y propagación de la nueva lectura histórica de la Comuna fue tan rápida que en 1921 comenzó a predominar en la misma Francia[56]. Ahí la memoria de 1871 recobró un nuevo brío gracias a que el comunismo francés se esforzó por integrarla en su discurso y hacerla converger con la defensa de 1917. Un buen ejemplo lo proporcionó Maurice Thorez, a la sazón secretario general del Partido Comunista Francés, quien señaló que «el Partido bolchevique de Lenin y Stalin ha hecho del sueño socialista de ayer la realidad de hoy. Lenin, Stalin y los bolcheviques han sabido inspirarse en el ejemplo glorioso de nuestra

Comuna de París. Los comunistas franceses sabrán inspirarse en el ejemplo victorioso de la gran Comuna soviética»[57]. La memoria comunista de la Comuna llegó hasta países tan lejanos como China, donde el episodio de 1871 fue ampliamente conmemorado en 1926 y donde un joven Mao resaltó en esas mismas fechas la continuidad de la Revolución Rusa con el episodio parisino. Al respecto aseveró que «la Comuna de París vio la obertura de una flor brillante, mientras que la Revolución Rusa representa su fruto feliz»[58]. En tiempos de la Revolución Cultural, y casi en paralelo a Mayo del 68, su recuerdo volvió a ondear con gran fuerza.

Sin embargo, como se atestiguó en unas conmemoraciones anuales que en muchas ocasiones se hicieron por separado, la memoria de la Comuna estaba fuertemente dividida por las diferentes interpretaciones políticas. Probablemente eso influyó en que en otros países del continente su recepción, al no formar parte de la propia tradición nacional y ser en muchas veces un referente más propicio para la tradición anarquista que para la comunista, podía recoger entonces su lado más crítico. Dentro del comunismo heterodoxo se llegó a una posición como la del pensador Karl Korsch, quien en 1929, ya expulsado del Partido Comunista, escribió que

> no solo para las ideas e instituciones del pasado feudal y burgués, sino también para cuantos pensamientos y formas de organización ha ido procurándose la propia clase obrera en los anteriores y sucesivos periodos de su lucha de autoliberación histórica, tiene validez esa *dialéctica revolucionaria* en virtud de la cual «el bien de ayer se convierte en el mal de hoy», por decirlo con palabras de Goethe, o, como vino a decir más clara y terminantemente Karl Marx, todo estadio histórico de una *forma evolutiva* de las fuerzas productoras revolucionarias y de la acción revolucionaria, así como de la evolución de la consciencia, puede convertirse, en un determinado punto de su proceso evolutivo, en una rémora para el mismo[59].

LA REVOLUCIÓN RUSA FRENTE A LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Durante el transcurso de la Revolución rusa los recuerdos y homenajes a su predecesora francesa proliferaron por doquier, y lo hicieron desde una pluralidad de perspectivas y formatos. Incluso los debates políticos también fueron a menudo expuestos desde sus coordenadas. En realidad, no se trataba de nada nuevo, pues a lo largo del siglo XIX el recuerdo del acontecimiento revolucionario francés estuvo muy presente en Rusia y Aleksandr Herzen llegó a referirse al «culto a la Revolución francesa»

como «la primera religión de un joven ruso»[60].

Sin embargo, no por ello faltaron los reparos intelectuales hacia esa «revolución burguesa». Eso explica que, justo antes de la Revolución rusa de 1905, se produjera un incidente entre Trotsky y Lenin que conectaba con la memoria de 1793. El primero había criticado agriamente al segundo en *Nuestras tareas políticas* (1904), obra de juventud que más tarde querrá olvidar, por haber coqueteado con el jacobinismo oportunista en su escrito *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904). Lenin no solo no se retractó, sino que, en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* (1905), llegó incluso a identificar a los jacobinos con los bolcheviques. Al mismo tiempo, empero, también se cuidó de matizar que eso no significaba en modo alguno que se propusieran «imitar a toda costa a los jacobinos de 1793, adoptar sus concepciones, programa, consignas, métodos de acción. Nada de eso. El nuestro no es un programa viejo, sino nuevo: el programa mínimo del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia»[61].

Más tarde todavía, en *Resultados y perspectivas*, obra publicada tras una Revolución rusa de 1905 que fue tachada de burguesa por parte de mucha gente, el mismo Trotsky decidió atenuar sus críticas y proporcionó un buen resumen de la ambivalencia del legado revolucionario francés que, de paso, testimonia una vez más la complejidad de la tradición revolucionaria.

> Jacobinismo es hoy una injuria en boca de los sabelotodo liberales. El odio burgués contra la revolución, contra las masas, contra la violencia y contra la historia que se hace en la calle, se ha concentrado en un grito de indignación y de angustia: ¡Jacobinismo! Nosotros, el ejército mundial del comunismo, históricamente hemos ya arreglado cuentas hace tiempo con el jacobinismo. Todo el movimiento proletario internacional de la actualidad ha nacido y se ha fortalecido en disputa con las tradiciones del jacobinismo. Lo hemos sometido a una crítica teórica, hemos mostrado su estrechez, hemos desenmascarado su contradicción social, su utopismo, su fraseología y hemos roto con sus tradiciones que, durante décadas, pasaban por herencia sagrada de la revolución. Pero defendemos el jacobinismo contra los ataques, las calumnias y los ultrajes insípidos de que le hace objeto el liberalismo flemático y exangüe. La burguesía ha traicionado ignominiosamente todas las tradiciones de su juventud histórica, sus mercenarios actuales profanan las tumbas de sus antepasados y calumnian los vestigios de sus ideales. El proletariado defiende el honor del pasado revolucionario de la burguesía. El proletariado que, en la práctica, ha roto tan radicalmente con las tradiciones revolucionarias de la burguesía, las protege como herencia de grandes pasiones, de heroísmo e iniciativa y su corazón late lleno de simpatía hacia los hechos y las palabras de la Convención jacobina[62].

Ya en el fragor de una nueva Revolución rusa, muchos de esos reparos o incidentes fueron temporalmente aparcados en una coyuntura

revolucionaria donde se priorizó la dimensión simbólica y la capacidad movilizadora de recuerdos como los de 1789 o 1793. De ahí que Lenin reivindicara de nuevo el ejemplo jacobino para el presente[63]. Una vez en el poder, tomó asimismo la decisión de erigir monumentos con el fin de recordar públicamente las más insignes figuras revolucionarias y socialistas del pasado. Entre ellas, no se olvidó de Danton, Marat, Robespierre y, por supuesto, Babeuf, cuya memoria ganó mucha presencia en las lecturas comunistas de la Revolución francesa[64]. De hecho, en el *Manifiesto de la Tercera Internacional* (1919), preparado por Trotsky y aprobado por Lenin, se destacó que los comunistas continuaban «en sucesión directa los esfuerzos heroicos y el martirio de una larga línea de generaciones revolucionarias desde Babeuf hasta Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg».



Monumento a Robespierre durante la Revolución Rusa, 1918.

Además, por aquellas fechas también se pensó en muchas otras figuras, entre las cuales Bakunin, Garibaldi e incluso compositores como Beethoven

o Chopin. Un testimonio ocular, el periodista alemán Alfons Paquet, contó que el primer aniversario de la Revolución de Octubre se celebró con una Semana Roja durante la cual se escribieron con pintura roja en la escuela de guerra de Moscú el nombre de una infinidad de «luchadores por la libertad» entre quienes estaban Marx, Engels, Blanqui, Jaurès, Plejánov o Bebel, pero también Rousseau, Voltaire, Bakunin, Herzen, Owen, Lassalle, Garibaldi, Victor Hugo, Zola, Verhaeren, Ibsen, Heine, Nekrasov, Chopin, Lord Byron, Cézanne, Andrei Rublev, Taras Shevchenko, Constantin Meunier, Mussorgski, Rimsky-Korsakov, Scriabin, Beethoven, Espartaco, Tiberio Graco, Robespierre o Danton[65]. En ese contexto temprano y políticamente precario, la memoria de la revolución era todavía singularmente amplia y plural.

La honda presencia del recuerdo revolucionario de 1789 se plasmó a su vez en la terminología (con la reaparición de términos como los de jacobinos o girondinos), las nuevas instituciones emergentes (como la Asamblea Constituyente o los comités), la reconfiguración del espacio urbano (con la construcción del propio Campo de Marte en San Petersburgo) o en la Declaración de los derechos del pueblo trabajador y explotado, aprobada en 1918, incorporada luego a la Constitución soviética del mismo año y que, entre otras cosas, defendía la libre autodeterminación de las naciones. No se deben olvidar el Terror rojo, lo que conectaba con la denuncia por parte de Kautsky de la existencia de una «tradición del terror», ni tampoco el Terror blanco de sus enemigos.

El vínculo con el pasado también se puso de relieve a nivel musical. De hecho, la Marsellesa fue hasta la composición y popularización de la Internacional el canto revolucionario por antonomasia. Elevado incluso a himno nacional durante 1917, fue el más entonado todavía durante la Revolución rusa, pese a que para Lenin, quien prefería la Internacional, fuera una obra de reminiscencias burguesas. Solo en 1944, y en medio de la Gran Guerra Patriótica contra el nazismo, fue escogido como composición nacional el popular himno ruso de Aleksandr Aleksándrov. La historia del uso que se hizo de La Marsellesa, que había sido también el himno escogido por el Partido Socialdemócrata alemán e incluso sonó a menudo como un himno nacional alternativo durante la Segunda República española, constituye un buen ejemplo para comprender cómo se desarrolla la pragmática de la tradición. La Marsellesa de 1917 no fue la original, sino

una versión de Piotr Lavrov de 1875 que tituló *Renunciemos al viejo mundo* y que se popularizó durante la Revolución rusa de 1905. En esta Marsellesa Rusa no solo variaba la letra, sino también la melodía y el ritmo, más lento[66]. La Marsellesa original, y con ella el recuerdo de la Revolución francesa, perduró y se expandió por el tiempo y el espacio a cambio de sufrir no pocas variaciones. Continuar con la tradición era en muchos casos modificarla, aunque desde unos parámetros en los que la referencia original podía ser fácilmente reconocible o deducible.

Por otro lado, durante la Revolución rusa se dio una progresiva transición del apelativo «ciudadano», que evocaba la tradición revolucionaria francesa, al de «camarada». También se produjo un desplazamiento simbólico por el que se pasó de la figura de Hércules, tradicionalmente asociada al jacobinismo, a la de Prometeo, con lo que la mitología de la Antigüedad no dejó de estar presente aunque fuera desde caminos indirectos. Para acabar, también hubo apropiaciones desde otros lados o campos y, por ejemplo, se readaptaron óperas del repertorio clásico para integrarlas de algún modo en el marco revolucionario. Así, *Los hugonotes* de Meyerbeer se convirtió en *Los decembristas*, *La vida por el zar* de Glinka pasó a ser *La hoz y el martillo* y *Tosca* de Puccini se transformó en *La batalla de la Comuna*[67].

Para acabar, desde un principio la Revolución rusa también «se entendió a sí misma» en diálogo con la francesa. Pese a que en un principio se quiso identificar con Marat, ya Kerensky pareció obsesionado con «la madre de las revoluciones», se parangonó con figuras como Mirabeau, Carnot o Napoleón y llegó a considerar que la revolución de 1917 solo debía traducir la de 1789[68]. Por ello mismo, apeló en diversas ocasiones a la famosa tríada «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Por su parte, Trotsky se comparó en diversas ocasiones a Robespierre, Saint-Just o Danton[69].

Un resumen de la cuestión lo ha proporcionado Arno Mayer en este pasaje:

> Muchos de los actores de la Revolución rusa se modelaron a sí mismos siguiendo a los de la Revolución francesa: para los kadetes, los *feuillants* eran el mejor ejemplo; para los mencheviques, los girondinos; para los bolcheviques, los jacobinos. Algunos usaron «conscientemente» la Revolución francesa «como patrón o guía para la acción», y otros lo hicieron «inconscientemente» según su «implícita o virtual» experiencia en ella. Ciertamente, la Revolución francesa sirvió como mapa para algunos, para modelo para otros, y aun como

pesadilla para otros[70].

Todo eso afectó también a la escritura de las historias de la revolución, donde el relato del pasado reciente se comparaba a menudo con ese otro pasado mucho más lejano. La relativa postergación de una memoria de la Comuna que nunca dejó de ser reivindicada se debe comprender por su carácter efímero y su derrota histórica. En contraste con la magnitud histórica de una victoria bolchevique que se quería mostrar como el nuevo faro del porvenir, el recuerdo de 1871 pasaba a quedarse pequeño. De ahí que se prefiriera invocar una memoria más ilustre como la de una Revolución francesa interiorizada como el acontecimiento fundacional de la contemporaneidad política. Eso también se percibió en Trotsky, cuya *Historia de la Revolución rusa*, escrita tras ser apartado de la lucha por el poder, no cesa de dialogar con otras revoluciones pretéritas, entre las cuales descuella la «Gran Revolución francesa» (así se refirió a ella) por encima de todas. Más tarde, él mismo se sirvió de categorías como las de «termidor» y «bonapartismo» en el crítico análisis de la deriva posterior que proveyó en su *La revolución traicionada* (1936). Por cierto, el insistente Kautsky ya había criticado años antes a la Revolución rusa por su bonapartismo heredado de la Revolución francesa y «fundado sobre la falsedad y la violencia»[71]. De todos modos, eso no impidió que, como se encargó de recordar Stalin mismo en diversas ocasiones, en la Unión Soviética se tuviese que remarcar la superioridad de la propia revolución.

Entretanto, desde Francia un afamado historiador de la Revolución francesa como Albert Mathiez se propuso comprender y justificar la Revolución rusa desde su antecedente galo. En su muy influyente artículo *El bolchevismo y el jacobinismo* (1920) dejó caer un gran número de paralelismos y resaltó la voluntad de emulación de Lenin respecto al pasado francés y, en concreto, respecto a Robespierre. Eso explica que Mathiez describiese el bolchevismo como un jacobinismo perfeccionado y criticara a la Francia de la Tercera República por presentarse como heredera de la Revolución francesa al mismo tiempo que era antibolchevique. Un ejemplo de esas contradicciones vendría por el hecho de que Lenin se hubiera atrevido a reivindicar la memoria de Robespierre y a erigirle una estatua, algo que la Francia republicana no había osado hacer. Por supuesto, Mathiez, quien en 1907 había fundado *la Société des Études*

Robespierristes, intentó presentar al dirigente jacobino de la mejor manera: como un internacionalista (de clase) que entre otras cosas hubiera querido añadir a la Declaración de Derechos de 1793 artículos como «los hombres de todos los países son hermanos y los diferentes pueblos deben ayudarse mutuamente según su poder como los ciudadanos del mismo Estado» o «aquel que oprime a una nación se declara enemigo de todas»[72].

El gesto de Mathiez facilitó que desde las posiciones antirrevolucionarias se efectuara el ejercicio inverso: condenar a la Revolución francesa a partir de considerarla justamente como la predecesora y precursora de una Revolución rusa con la que guardaría grandes semejanzas. Un campeón de esta postura fue Jacob Talmon, quien desarrolló su tesis en *Los orígenes de la democracia totalitaria* (1952) y algunos de estos ecos se hallan presentes en obras tan influyentes como *Sobre la revolución* (1963) de Hannah Arendt o *Pensar la Revolución francesa* (1978) de François Furet. La obra de este último fue de gran importancia para promover un revisionismo de la Revolución francesa que, al mismo tiempo, sirviese para sustituir la contraposición política entre izquierda y derecha por el forzado y maniqueo antagonismo entre una democracia asociada a una vertiente liberal (edulcorada) y un totalitarismo en el cual se introducirían tanto el comunismo como la Revolución francesa[73]. De este modo no solo se equiparaban nazismo y comunismo, sino que se proyectaba el peligro totalitario hacia el pasado para cuestionar el legado revolucionario francés. De ahí el empeño de Furet por dictaminar que la revolución había terminado. En toda esta disputa el recuerdo de la Comuna, situada cronológicamente entre la revolución fundacional de 1789 y la de referencia de 1917, fue sensiblemente menor.

De todos modos, el recuerdo de 1871 no desapareció en absoluto. De hecho, y en particular en Francia, no dejó de ser temible. Todavía en la Segunda Guerra Mundial abundaron los miedos a una insurrección proletaria en el contexto de la finalmente rápida debacle frente a las tropas alemanas en 1940. Cuatro años más tarde, cuando los aliados se disponían a reconquistar el territorio galo frente al ocupante nazi, rebrotaron esos temores y Charles de Gaulle rogó a Eisenhower que los comunistas de la Resistencia no tuviesen un papel dominante en la liberación de Francia o, también, que se apostasen dos divisiones estadounidenses en París con el fin de evitar la erupción de una nueva insurrección como la de 1871. En

este contexto De Gaulle exclamó: «no podemos tener otra Comuna»[74]. Dos décadas más tarde se tuvo que confrontar con ella.

MAYO DEL 68, HENRI LEFEBVRE Y EL REGRESO DE LA MEMORIA DE LA COMUNA

Casi medio siglo después de la Revolución rusa las tesis de este papel secundario de la Comuna, en gran parte explicadas desde sus déficits teóricos y organizativos, seguían siendo defendidas desde la perspectiva comunista oficial. En 1961, Roger Garaudy, aún miembro ortodoxo del Partido Comunista Francés, exclamaba que «la gran lección de la Comuna es que la clase obrera solo puede vencer a sus enemigos bajo el liderazgo de un partido revolucionario»[75]. Algo semejante afirmó ese mismo año otro ilustre miembro, Jacques Duclos, en su libro *«À l'assaut du ciel»: la Commune de Paris annonciatrice d'un monde nouveau* (1961), obra plagada de citas de Marx y Lenin (y al final del escrito incluso de Kruschov) que destacaba el carácter futuro de la Comuna al mismo tiempo que lo subordinaba a la Revolución de Octubre. En la línea oficial de los grandes referentes de la tradición comunista, se preocupó por reprochar la no toma del Banco de Francia y el exceso de magnanimidad[76]. Entre los historiadores se cultivó una visión parecida. Así acaeció con Jean Bruhat, autor junto a Jean Dautry y Émile Tersen del *La Commune de 1871* (1960), o con Jean-Pierre Azéma y Michel Winock, quienes publicaron *Les communards* (1961). Pese a sus méritos y buenas intenciones, la Comuna servía como ejemplo de qué no hacer y su memoria se debía leer desde el modelo de 1917 y supeditarse a este. En diálogo con la terminología de Rancière, se podría afirmar que estas interpretaciones postergaban o incluso despreciaban la dimensión propiamente política de la revolución para hacer de esta una suerte de episodio o fenómeno contrapolicial, algo que en la misma década de los años sesenta fue cuestionado más que nunca.

En el francés mayo del 68 estalló un acontecimiento que cuestionó este relato y que también fue conocido como la Comuna Estudiantil, expresión promovida por Edgar Morin y que da título al libro de Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet. Y es que, pese a la distancia temporal, estos autores sostuvieron que la memoria y el espíritu de la Comuna estuvieron presentes en las calles parisinas, de una manera honda e incluso «obsesiva»[77]. La

historiadora Danielle Tartakowsky comentó que en Mayo del 68 «la Comuna dejó la necrópolis y reencontró la calle»[78].

De manera no siempre explícita ni consciente, se produjo una transformación en la tradición revolucionaria dominante, aquella por la que la Revolución rusa se había convertido en el modelo por antonomasia de la revolución. Este desplazamiento no fue del todo inmediato ni un detalle secundario. Con este gesto los participantes de Mayo del 68 se reposicionaron políticamente, se desmarcaron del Partido Comunista Francés e incluso lo consideraron como un rostro más de la reacción. Este cambio de referente pasado apuntaba hacia un nuevo horizonte revolucionario y, de paso, a una resignificación de lo que se entendía por revolución. Ya unos años antes, un pensador tan conocido como Herbert Marcuse había advertido que no todo medio se podía justificar en nombre de la revolución. En este contexto criticó y consideró como injustificables «los procesos de Moscú, el terror permanente, los campos de concentración y la dictadura del Partido sobre las clases trabajadoras»[79].

Así pues, en esa época estalló un conflicto interno en la tradición revolucionaria por el cual se renunciaba al episodio de referencia hasta aquellas fechas y lo declaraba como uno huérfano de un porvenir promisorio al mismo tiempo que se prefería saltar hacia más atrás en el tiempo. Mostrando la flexibilidad de la tradición, se remontó a un episodio que, aun siendo más lejano en un sentido cronológico, resultaba más cercano en uno político. Paradójicamente, yendo más hacia el pasado es como el presente procuró armarse de un mayor futuro (como si se dijera que 1871 es más contemporáneo que 1917) y, con ello, resignificó lo que se entendía por «revolución».

En la revolución de Mayo del 68, un fenómeno en realidad de gran alcance internacional y que aquí abordamos mayormente desde la geografía francesa, se planteó no solo una alternativa al *statu quo* representado por De Gaulle, sino también una alternativa a la alternativa hasta entonces dominante; un desafío a la oposición hasta ese momento oficial, la cual pasó a ser criticada y vista no como una solución sino como parte del problema. No hay que olvidar que ese mismo año también se desencadenó la Primavera de Praga. Y al alejarse del Partido Comunista Francés, los protagonistas de Mayo del 68 también se fueron apartando de sus referentes.

Uno de los mejores ejemplos lo ofreció Daniel Cohn-Bendit, quien con su hermano Gabriel escribió el coyuntural *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo* (1968), claro desafío a la figura de Lenin (autor medio siglo antes de *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*) en el que también hallamos evocaciones a la memoria de la Comuna y referencias al libro clásico de Lissagaray. Desde este prisma, la apelación a 1871 significaba la ruptura con la memoria de la alternativa oficial y se combinaba con la defensa de una postergada por el comunismo oficial. Por así decir, la revolución debía *desaprender* las lecciones de la Revolución Bolchevique. No por casualidad, una de las críticas recibidas desde el Partido Comunista Francés por Cohn-Bendit, y de paso todo el Mayo del 68, fue *Anarquistas de ayer y de hoy. Cómo el izquierdismo hace el juego a la reacción* (1968) del citado Jacques Duclos. De todos modos, no por ello abandonó el Partido Comunista Francés la reivindicación de la Comuna. Unos años después, con motivo en 1971 de su centenario, el mismo Duclos afirmó en nombre de su partido que «la Comuna es nuestra»[80]. En cambio, el trotskista Ernest Mandel señaló el mismo año que no podían reivindicar la memoria de 1871 quienes recientemente habían reprimido la Primavera de Praga y no habían colaborado en Mayo[81].

En verdad, en Mayo del 68 fueron reivindicados otros episodios revolucionarios, como una revolución española de 1936 que ocupó un lugar prominente en las reflexiones de referentes como Daniel Guérin o, desde los Estados Unidos, Murray Bookchin. A tres décadas de distancia de lo ocurrido, Cohn-Bendit regresó a los recuerdos de Mayo del 68 para añadir que los mitos fundadores de su generación giraban en torno a movimientos, por cierto todos ellos derrotados, como el anarquista español durante la Guerra Civil, los consejos obreros alemanes de 1918 o, finalmente, los anarquistas ucranianos de Majno y los marinos de Kronstadt, ambos aplastados por el Ejército bolchevique[82].

Todo eso ayuda a comprender las críticas y calumnias que el Mayo del 68 recibió desde la izquierda oficial y órganos suyos como el diario *L'Humanité*, así como los esfuerzos emprendidos con la meta de retratarla como una revolución burguesa o nada más que una revuelta de estudiantes, algo respondido por libros como los de Bruno Astarian (*Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*) o Jacques Baynac *(Mayo del 68: la*

revolución de la revolución). El objetivo consistía en rechazar la posibilidad de que hubiera una alternativa política a la suya, pues el Partido Comunista Francés pugnaba por mantener el monopolio de la alternativa política. Y eso, según Sartre, condujo a una extraña situación de complicidad objetiva entre este y De Gaulle. En su opinión, el presidente de Francia designaba al Partido Comunista Francés

> como el enemigo número uno, acusándolo –y lo sabía falso– de ser el origen de la «agitación» de mayo. Pero era también una manera de devolver a los comunistas una especie de prestigio. Y de Gaulle tenía mucho interés en presentarlos como los principales instigadores de la revuelta, puesto que se conducían como adversarios «leales», decididos a respetar las reglas del juego –o sea en adversarios poco peligrosos[83].

Lo curioso es que tanto De Gaulle como desde el Partido Comunista Francés, en especial desde el diario *L'Humanité,* se cultivó una retórica despreciativa, plasmada en el uso de la palabra *pègre* (chusma) para referirse a los manifestantes, que enlazaba con una época anterior. Según Kristin Ross, «el vocabulario y la imaginería de la Comuna de París, repleta de fetiches de representación naturalista, vuelve a resucitar: los obreros, las clases bajas, son bestias salvajes, sucias alimañas que se esconden detrás de estudiantes respetables, contaminándoles como sórdidos parásitos, responsables de las epidemias y los contagios»[84]. A la larga, Mayo del 68 hizo más daño a la alternativa comunista oficial que a un orden establecido que logrará sobrevivir y, más adelante, regenerarse y reinventarse desde una retórica como la neoliberal. Desde la perspectiva de la memoria y la tradición revolucionaria, se podría decir que 1968 mató a 1917 y que lo sustituyó, con menor presencia e intensidad, por un recuerdo como el de 1871. Y, de nuevo, ese vínculo con el pasado no se redujo únicamente a una dimensión discursiva y se manifestó en otros campos, incluso en el levantamiento de unas anacrónicas barricadas cuya razón de ser no habría sido tan bélica como simbólica, una manera de declararse herederos de las revoluciones anteriores y de continuar con su tradición de luchas. Como apuntaron Daniel Bensaïd y Henri Weber,

> la idea de las barricadas fue una de esas ocurrencias geniales que abundan en las masas en tiempos de revolución. Repitamos que militarmente no valían gran cosa (…). Eran unas barricadas sin pies ni cabeza. Atravesaban varias veces de lado a lado una misma calle y dificultaban la movilidad de los manifestantes. Una de ellas incluso obstruía un callejón sin salida. Pero políticamente era una idea magnífica. Para el proletariado francés, la barricada es un

> símbolo lleno de reminiscencias, y resucita todo un pasado de pelea sin desfallecimiento, que llena de nostalgia a los obreros. Evoca los espectros de 1848 y de la Comuna, el mito de la huelga general insurreccional y de la acción directa, todas las hazañas de la clase obrera francesa, hondamente afincadas en su conciencia colectiva, y extrañamente vivas en su recuerdo[85].

Finalmente, la revolución de Mayo del 68 promovió un desplazamiento en la comprensión tradicional de la revolución que fue celebrado por sus partidarios[86]. Este cambio se percibió en particular en Henri Lefebvre, intelectual asociado a la insurrección parisina y marxista heterodoxo que había sido suspendido por el Partido Comunista Francés. En su caso, pensar la revolución será lo mismo que repensar y actualizar el recuerdo de la Comuna. La historia pretérita, pues, se convirtió en el recurso desde donde reorientar el presente. Al fin y al cabo, y siguiendo al historiador Maurice Dommanget, defendió que revoluciones como la de la Comuna podían tener algo así como cierto carácter profético. De ahí que Lefebvre decidiera escribir una larga monografía, *La proclamación de la Comuna* (1965), para estudiar este acontecimiento y reinterpretarlo de una manera radical[87]. Una de las principales tesis que defendió en este texto es que

> la sublevación del 18 de marzo y los memorables días de la Comuna que vinieron tras ella fueron la apertura sin límites al futuro y a lo posible (…). Es hora de dejar de considerar a la Comuna como el ejemplo típico de primitivismo revolucionario cuyos errores se superan y hay que empezar a contemplarla como una inmensa experiencia, negativa y positiva, de la que todavía no hemos encontrado ni integrado toda la verdad[88].

Lefebvre invirtió el gesto realizado por Lenin y Trotsky. No solo desafió al Partido Comunista Francés e implícitamente hizo lo propio con la tradición trotskista, aún de gran influencia entre los estudiantes, pues su revalorización de la Comuna conllevaba la consiguiente desvalorización de la Revolución de Octubre. Al mismo tiempo, se esforzó en comprender el espíritu original de la Comuna e impugnar la recepción anterior que las diferentes generaciones habían hecho de ese acontecimiento. En verdad, aunque en este punto se mostró más tímido, su interpretación también iba más allá de la procurada por Marx. Lo que así intentó hacer fue reescribir y reinterpretar la tradición revolucionaria.

En la relectura de Lefebvre muchos de los rasgos retratados como defectos por Trotsky y Lenin pasaron a ser descritos de nuevo como virtudes. Este pensador ensalzó la Comuna por su gran pluralidad, por su

carácter internacionalista, por su rebosante e incontenible espontaneidad, por su carácter colectivo (sin grandes líderes como Lenin o Trotsky), por no haber un partido detrás que controlara todo y por una vocación antiimperialista plasmada en el derribo de la Columna Vendôme, monumento y símbolo de las victorias napoleónicas. Más importante aún, la Comuna es dibujada por Lefebvre como una inmensa fiesta, un desbordamiento de alegría que conduce a una radical transformación de la vida cotidiana. Por decirlo con sus palabras, se trató de una fiesta «de los desheredados y de los proletarios, fiesta revolucionaria y fiesta de la Revolución, fiesta total, la más multitudinaria de la época moderna»[89]. La Comuna pasó así a ser interpretada como una efervescencia volcánica en la que no faltaron episodios violentos, pero que ante todo transfiguró la comunidad en una comunión «en el seno de la cual el trabajo, la alegría, el placer y la satisfacción de necesidades –empezando por las necesidades sociales y de sociabilidad– no volverán a separarse»[90]. Desde este prisma, la revolución incompleta pasaría a ser ahora la rusa.

En Lefebvre la revolución no es prioritariamente analizada como una toma del poder sino como una toma de la vida, algo que coincidirá con lo reivindicado en Mayo del 68. Así, la revolución no debe ser entendida en una clave instrumental, como un medio legitimado por el *telos* hacia el cual se dirige, sino en sí misma. De ahí que el ejemplo de la Comuna, en un ejercicio no exento de presentismo, le sirviera para dar respuesta a las dos cuestiones contemporáneas que más le azoraban: la cotidianeidad, cada vez más colonizada por el auge de la sociedad de consumo, y lo urbano, donde denunciaba que el espacio se había convertido en uno de los principales vectores de la dominación y la represión actual. Es decir, Lefebvre centró sus preocupaciones en dos temas en los que desde Marx se atrevía a ir más allá de la obra de este y cuya mejor respuesta se encontraría no en la obra teórica de un pensador sino en un acontecimiento histórico. La Comuna habría constituido la mejor muestra de una verdadera apropiación de la vida cotidiana, una que aparece como alternativa a la alienación contemporánea de la sociedad, y asimismo la describió como la primera revolución urbana y al mismo tiempo ejemplo de un urbanismo revolucionario que se apropia y transforma radicalmente la relación con el espacio, lo que tuvo una amplia influencia sobre los estudiantes[91]. La Comuna habría sido la materialización de su divisa *«changer la vie, changer la ville»*, retomada

durante y después del Mayo del 68 y con la que se persiguió un proyecto revolucionario que ambicionase ser total. En otras palabras, repensar la memoria de la revolución de la Comuna le condujo a repensar y reconceptualizar la misma noción de revolución.

Ahora bien, Lefebvre también fue consciente de que la apelación a la tradición estaba llena de peligros. Del mismo modo que el recuerdo de 1917 podía convertirse en un mal referente para la sociedad de su época, la Revolución francesa pudo haberlo sido para la misma Comuna. El filósofo francés alertó acerca de este problema y admitió que la imitación de 1793 y la resurgencia del jacobinismo fue responsable en parte del fracaso de la Comuna. Con unas palabras que conectan con *El 18 de Brumario*, escribió que «entre los hombres de la Comuna, unos, los jacobinos, parodiaron 1793, y esta imitación fue bastante importante en el fracaso de la Comuna»[92]. Asimismo, apuntó que esta cayó menos por la fuerza de las armas que por la de la costumbre. En verdad, el retrato idealizado de Lefebvre de la Comuna no lo es tanto. Admitió que esta no solo fue víctima de una derrota militar, sino también de una desviación interna por la que la fiesta se convirtió en espectáculo y se banalizó la revolución. Sin embargo, su reivindicación de que la revolución debía ir más allá de la toma del poder y tenía que aspirar a una transformación radical de la vida siguió vigente.

Por otro lado, algunas limitaciones importantes de la Comuna tuvieron asimismo su continuidad en Mayo del 68. Pese a que es cierto que en las dos revoluciones hubo luchas e iniciativas notables a favor de la causa de las mujeres, de ahí que en la Comuna descollaran figuras como Louise Michel, André Leo, Paule Mink, Elisabeth Dmitrieff, un grupo como l'Union des Femmes o las demonizadas *«pétroleuses»*[93], también lo es que ninguna de ellas puede ser catalogada como feminista. Sin ir más lejos, una cuestión como el sufragio femenino ni siquiera se planteó en 1871. Por lo que respecta a Mayo del 68, el feminismo recibió su gran impulso no durante sino justo después de los hechos, incluyendo la fundación de diarios finalmente efímeros como *Les pétroleuses* (1974-1976) en el contexto del Mouvement de libération des femmes, aunque también es preciso señalar que no pocas de sus ilustres representantes posteriores reconocerán el influjo de este acontecimiento. Y al hacerlo, recogerán su legado al mismo tiempo que irán más allá de su realidad fáctica.

Este legado de Mayo del 68 no deja de ser muy problemático y

ambivalente hoy en día. En parte, por el debilitamiento del vínculo con la tradición que en su momento denunciaron pensadores como Hannah Arendt o Ernst Bloch. En parte, porque, al no haberse dado una toma del poder, nadie ha podido aparecer como el representante oficial o reconocido de una memoria que sigue siendo un referente (mas no tanto el principal o el fundacional) para una pluralidad de movimientos diferentes. A su vez, la falta de esa toma del poder, y de los cambios que a causa y/o en nombre de Mayo del 68 se promovieron en la sociedad y la vida cotidiana, permitieron que ese acontecimiento también pudiera ser reivindicado desde una óptica antirrevolucionaria y despolitizadora. Según Kristin Ross, «a partir de 1976 aproximadamente, la necesidad de repudiar Mayo del 68 alimentó una retirada de la política a la ética que distorsionó, no solo la ideología de Mayo, sino también gran parte de su legado»[94]. Una dimensión rápidamente postergada fue la conexión con un mensaje antiimperialista marcado en su momento por la Guerra de Vietnam o el recuerdo del entonces reciente conflicto argelino.

Con frecuencia se quiso reducir lo sucedido a una insurrección de la juventud estudiante y rebelde. O a una revolución a lo sumo cultural o meramente sexual. En otros casos, fue retratado como una apoteosis del individualismo. Lipovetsky escribió en un célebre artículo que el *«changer la vie»* del 68 debía ser entendido en el fondo en una clave individualista que a fin de cuentas no había hecho sino favorecer la privatización de las existencias de las personas. Llegó a afirmar que «no solo el espíritu de Mayo es individualista sino que ha contribuido a su manera (…) a acelerar el advenimiento del individualismo narcisista contemporáneo, despolitizado y realista, flotante y apático, ampliamente indiferente a las grandes finalidades sociales y a los combates de masa»[95]. Desde otras perspectivas, Mayo del 68 también ha sido retratado como un acontecimiento que, una vez reapropiado y domesticado, habría originado lo que se llamó «el nuevo espíritu del capitalismo».

Además, Mayo del 68 también se ha debido enfrentar a la amplia banalización que desarrollada en su nombre, lo que ha favorecido que desde otros lados se lo demonizara. Esa banalización, por cierto, probablemente se explique no tanto por su *triunfo* como por su *fracaso*. Por ello, no se debería confundir Mayo del 68 con lo que sucedió en los años que le siguieron. Ni tampoco con su derrota. A fin de cuentas, muchos de los reproches no

vienen de su éxito sino más bien de su impotencia y, en no pocos aspectos, coinciden con aquello que ya estaba incubando o desarrollando y que los propios *soixante-huitards* criticaron en su momento. Ciertamente, algunos valores de esa revolución, o reivindicados en su nombre, pudieron triunfar relativamente y favorecieron una revolución cultural o de las costumbres que no se acompañó de una revolución política o económica equiparables. Quizá el problema real fue más lo segundo que lo primero.

Todo lo anterior ayuda a explicar que a menudo se confundiera el Mayo del 68 con el Postmayo del 68, también en sus versiones no militantes. De ahí el éxito de calificativos como el de «psicodrama» de Raymond Aron, quien en su *La révolution introuvable* (1968) dejó asimismo caer que los franceses habían «jugado una especie de inmensa comedia y, en un siglo en el que las revoluciones del modelo de 1848 ya no tienen sentido, se han dado el espectáculo de una gran revolución»[96]. En esta misma línea, y a su juicio afortunadamente, Charles Taylor afirmó más tarde acerca de Mayo del 68 que «el carnaval y la revolución nunca podrán coincidir, por más que los juguetones (*playful*) revolucionarios traten de acercarlos»[97]. De hecho, Mayo del 68 también fue muy criticado entre «sus enemigos internos». A causa de su carácter poco violento, fue considerado como un episodio no propiamente revolucionario y se lo tachó de simple mascarada. Un crítico como Régis Debray llegó a destacar que las situaciones de crisis se debían resolver como un problema militar y por las armas, de modo que, a su juicio, tildar de enajenados a quienes pensaran de esta manera, como el controvertido Pierre Goldman, era justamente lo que atestiguaba el grado de alienación de los actores del 68[98].

Por esa razón, la recuperación de la historia de Mayo del 68 requiere una operación que pasa por rescatar los testimonios de la época y enfrentarse a esa desrevolucionadora y despolitizadora memoria construida en su nombre. Bookchin ya destacó en su décimo aniversario que «Mayo del 68 se me aparece, bajo muchos aspectos, como un “paradigma” para cualquier proyecto de transformación social venidero», a lo que acto seguido añadió que

> funciona hoy un colosal aparato ideológico para propagar el mito de que los años sesenta «se dan ya por terminados», y que sus esperanzas, sus sueños y sus ímpetus se han desvanecido sin remedio. Hay que rebatir enérgicamente esta ficción. No solo los compromisos de los años sesenta se han integrado a los cimientos culturales de Francia y Estados Unidos, sino que –lo

> que aún es más importante– los problemas que se plantearon entonces –la ecología, la organización social, la vida cotidiana, la nueva sensibilidad y la nueva política revolucionaria– han adquirido una gravedad y una urgencia mayores aún que hace diez años[99].

En resumidas cuentas, y por lo menos desde que Debray lo definiera polémicamente en su décimo aniversario como la cuna de una nueva sociedad burguesa, el recuerdo de Mayo del 68 no deja de ser incómodo y ambivalente. Según Daniel Bensaïd, uno de sus más renombrados participantes, se debe admitir que no existe un único espíritu de Mayo sino más bien varios, en plural[100]. Eso explica que Jean-Pierre Le Goff se haya referido al legado de este acontecimiento como una herencia imposible. Se trataría de una herencia controvertida, ambivalente e imposible (en singular), pero no por ello una memoria muerta ni infecunda. Para no pocos, como atestiguarían los peculiares intentos explícitos de Sarkozy de liquidar su herencia de una vez por todas, no dejaría de tener todavía un carácter inquietante. Paradójicamente, Mayo del 68 no habría logrado generar una fuerte tradición revolucionaria movilizadora y afirmativa, al menos no una que en el presente tenga un carácter fuerte y vinculante, pero sí una muy visible tradición negativa, incluso entre no pocos sedicentes izquierdistas y de la propia tradición revolucionaria, que achaca a la «herencia» o «descendencia» de ese acontecimiento muchos de los males del presente[101]. En muchos casos la memoria negativa de Mayo del 68 ha sido más fuerte que la positiva.

---

[1] Este mismo tema ha sido parcialmente desarrollado en E. Straehle, «Mayo del 68, la Comuna de París y la tradición revolucionaria: una aproximación desde Henri Lefebvre», *Oxímora* (13) 2018, pp. 219-238.

[2] Jacques Rougerie, gran historiador de la Comuna de París y figura crucial para la desmarxistización de su leyenda, se planteó célebremente si el episodio de 1871 era la aurora de un nuevo mundo o el crepúsculo de uno viejo. Su primera respuesta, expresada en *Procès des communards* (1964), fue que se trataba más bien de un crepúsculo que conectaba más con las revoluciones del pasado que no con las del futuro. Aunque fuese realmente así, lo que Rougerie mismo matizó más tarde en *Paris libre* (1971) y de nuevo hizo Robert Tombs en *The Paris Commune 1871* (1999), eso podía corresponderse al terreno de la historia, pero no tanto al de la memoria, donde el recuerdo del acontecimiento parisino fue interiorizado en diversos momentos, y diversas interpretaciones, en una clave claramente auroral. Sobre estos temas he escrito el artículo «Los futuros de la Comuna de París. Un estudio acerca de la productividad de la memoria», *Pasado y memoria* 27 (2023), pp. 127-153.

[3] J. Merriman, *Masacre: vida y muerte de la Comuna de París* [2014], Madrid, Siglo XXI, 2017, p. 363.

[4] E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, París, Michel Levy Frères, 1871, p. 56.

[5] E. Fournier, «*La Commune n'est pas morte». Les usages du passé de 1871 à nos jours*, París, Libertalia, 2013, p. 30 y 72.

[6] A. de la Guéronnière, *La Commune sanglante ou le legs incendiaire*, París, Sagnier, 1871, pp. 139-140.

[7] G. L. Gullickson, *Unruly women of Paris: images of the commune,* Nueva York, Cornell University Press, 1996, p. 12.

[8] E. Hobsbawm, *La era del capital, 1848-1875*[1975], Barcelona, Crítica, 2007, p. 177.

[9] Véase A. Garcia-Balañà, «Bajo la sombra de la Comuna: sindicalismo y republicanismo en la Barcelona de 1871», *Historia contemporánea* 53 (2016), pp. 491-520.

[10] Citado en G. Bourgin, «La lutte du Gouvernement français contre la Première Internationale Contribution à l'histoire de l'Après-Commune», *International Review for Social History* 4 (1938), p. 52.

[11] Citado por P. Lidsky, *Los escritores contra la Comuna* [1970], Barcelona, Dirección Única, 2016, p. 108. Bastante más tarde y en una geografía bien distinta, en el contexto de la Segunda República española y tras los conocidos como hechos de Octubre de 1934, el dirigente político de extrema derecha José Calvo Sotelo le recordó para sus propios propósitos a José María Gil Robles que «la República francesa vive, no por la Comuna, sino por la represión de la Comuna» y que los fusilamientos llevados a cabo en aquellas fechas, y que el escritor Ramiro de Maeztu cifró al instante y en voz alta en cuarenta mil, «aseguraron sesenta años de paz social» (citado en F. Gallego, *El evangelio fascista. la formación de la cultura política del franquismo, 1930-1950,* Barcelona, Crítica, 2014, p. 298).

[12] E. Lepelletier, *Histoire de la Commune de 1871*, París, Mercure de France, 1911, p. 12. Pese a destacar el carácter innovador y rupturista de la Comuna, también subraya sus vínculos con unos episodios pasados en los que incluye la guerra social de Espartaco, el advenimiento del cristianismo, los bagaudas, las *jacqueries,* la revuelta campesina alemana y la comunera española, la comuna medieval y la insurreccional de 1792 de París, la conspiración de Babeuf, las revuelta de Lyon de 1831, la insurrección de junio de 1848 e incluso el movimiento babista persa, las revueltas nacionalistas indias o la sublevación de los *bóxers* en China. Todos ellos estarían «unidos, como por la transmisión hereditaria y universal de una misma mentalidad y de un mismo instinto, a la Revolución Plebeya y Social del 18 de marzo de 1871» (*ibidem,* p. 46).

[13] F. Engels, «Prefacio a la edición de 1895», en K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* cit., p. 28.

[14] F. Montseny, *La Comuna de París i la revolució espanyola,* Valencia, L'Eixam Edicions, 2006, p. 25.

[15] Citado en W. Benjamin, *El Libro de los pasajes,* Madrid, cit., 2005, p. 789.

[16] Lenin, *Obras Completas,* vol. 17, Buenos Aires, Cartago, 1969, p. 133.

[17] D. Jenness (ed.), *Leon Trotsky on the Paris Commune,* Nueva York, Pathfinder Press, 1972, pp. 27-28.

[18] P. Kropotkin, *Palabras de un rebelde* [1885], Barcelona, Centro Editorial Presa, 1900, pp. 91 y 97-98 respectivamente.

[19] M. Bakunin, *Obras completas*, vol. 2, cit., p. 168.

[20] Citado en J. Bruhat, J. Dautry y É. Tersen, *La Commune de Paris,* París, Éditions sociales, 1960, p. 349. En otra obra llegó a escribir: «Esta revolución, se comprende, no es una Revolución francesa y este principio no es un principio francés. Es una revolución humana y un principio universal. Por segunda vez, en menos de un siglo, es una ruptura con el pasado. La primera vez, en

1789, fue la ruptura con el derecho divino, ¡el *cielo*! La segunda vez es la ruptura con el Estado, ¡la *oligarquía*! La primera Revolución se llamó: la proclamación *de los derechos del hombre,* ¡la TEORÍA! La segunda se llama: la *Comuna,* –la ¡PRÁCTICA! Una era *política,* la otra es *social*» (A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la commune de Paris,* vol. 3, cit., p. 156). Frente a la tríada revolucionaria clásica propuso que la nueva fuese: «Autonomía, Federación y Colectivismo».

[21] W. Morris, «Why We Celebrate the Commune of Paris», *Commonweal*, 19 March 1887, p. 89-90.

[22] Para un análisis de los blanquistas y la tradición revolucionaria, véase *The Cult of Revolutionary Tradition: the Blanquists in French Politics, 1864-1893* (1981) de Patrick H. Hutton.

[23] Para la reacción política a la Comuna en las primeras décadas de la Tercera República francesa, véase el libro *Revolutionary thought after the Commune* (2019) de Julia Nicholls.

[24] *Journal officiel de la République française. Débats parlementaires. Chambre de députés,* Séance du 27 janvier 1894, p. 115.

[25] *Ibidem,* p. 115. Acto seguido especificó: «Pero la república no es más que nominal, y somos nosotros, los *communeux,* los socialistas, los revolucionarios, quienes fundaremos en su verdad política y social esta república que nosotros salvamos en 1871».

[26] En dicha ocasión las palabras de Vaillant fueron: «¿Debemos, entonces, negar la Revolución francesa, 1789 más que 1793? Estos son los momentos de nuestro desarrollo, las paradas en nuestra marcha republicana, socialista y revolucionaria. Al contrario, somos los herederos de esos antepasados que hicieron la Revolución, y ante todo podemos decir que somos impulsados como ellos por las fuerzas que están en la sociedad y nos conducen a todos hacia un futuro que se producirá inevitablemente, por el propio desarrollo de las nuevas fuerzas de producción y de las fuerzas intelectuales y morales (…). Queremos conseguir este resultado lo antes posible. Por eso somos socialistas y revolucionarios, porque queremos evitar las catástrofes y la violencia que suponen tanto retraso e incertidumbre» (*Journal officiel de la République française. Débats parlementaires. Chambre de députés,* Séance du 10 fevrier 1894, pp. 179-180).

[27] K. Marx y F. Engels, «Prefacio a la edición alemana de 1872», en K. Marx, y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista* [1848], Buenos Aires, Longseller, 2005, p. 70.

[28] Tras la muerte de Marx, sin embargo, Engels eliminó la rectificación para combatir las tendencias anarquistas del movimiento obrero (F. Mehring, *Marx. Historia de su vida* [1918], Buenos Aires, Marat, 2013, p. 484). Respecto al acercamiento de Marx a la Comuna, en su momento festejado como una victoria por Bakunin, escribió el anarquista James Guillaume: «Marx parece haber abandonado su propio programa para alinearse con las ideas federalistas. ¿Hay aquí una conversión real del autor de *El Capital,* o al menos un acercamiento momentáneo al que ha cedido por el golpe de los acontecimientos? ¿O bien ha sido de su parte una astucia con el fin de recoger, por medio de una adhesión aparente al programa de la Comuna, el beneficio del prestigio que iba ligado a su nombre?» (J. Guillaume, *L'Internationale. Documents et Souvenirs [1864-1878],* vol. 2, París, Édouard Cornely, 1907, p. 192).

[29] Citado por F. Venturi, *El populismo ruso* [1952], Madrid, Alianza, 1981, p. 693. Los autores añaden luego: «El pueblo, en cuya memoria aún estaban frescos los últimos acontecimientos, vio en su iniciativa una repetición de la vieja comedia, no descubrió la menor diferencia entre Robespierre y sus asesinos termidorianos, entre Babeuf y sus verdugos. ¡Valía realmente la pena derramar tanta sangre para tener un nuevo amo, un nuevo gobierno!… He aquí la razón por la que el pueblo fue un frío espectador de la muerte de sus amigos, quizá sinceros pero que no lo entendían» (*ibidem,* p. 694).

[30] Lenin, *El Estado y la revolución* [1918], Caracas, Gobierno de Venezuela, 2009, p. 177.

[31] Lenin, *Obras Completas*, vol. 17, Madrid, Akal, 1977, p. 129.

[32] En concordancia con la línea discursiva de la época, escribió sobre la Comuna: «Este Estado

era muy imperfecto, y lo que agrada a Kropotkin en la Comuna era, precisamente, su defecto como órgano combativo del proletariado. Cuanto más fuertemente hubiera tendido la Comuna de París a organizar, a subordinar las fuerzas revolucionarias de Francia a su dirección, cuanto más rápidamente hubiera creado una organización centralizada que actuase militarmente e implantase más disciplina y orden en su ejército, tanto más éxito hubiera tenido en su lucha contra el gobierno burgués de Thiers» (Y. Preobrazhenski, *Anarquismo y comunismo* [1918], México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011, p. 65).

[33] De hecho, el libro arranca con una comparación entre ambas revoluciones: «La actual Revolución rusa ha hecho, por primera vez en la historia mundial, de un partido socialista el amo de un gran imperio. Acontecimiento este mucho más grandioso que la toma del poder en la ciudad de París, por parte del proletariado, en marzo de 1871. Pero, en un punto importante, la Comuna de París se encontraba por encima de la república soviética. Ella fue la obra de todo el proletariado. Todas las tendencias socialistas participaron en ella; ninguna se separó de ella o fue rechazada por ella» (K. Kautsky, «La Dictadura del proletariado», en K. Kautsky, *La dictadura del proletariado* y Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Madrid, Ayuso, 1976, p. 15).

[34] Trotsky, *Terrorismo y comunismo* [1920], Madrid, Fundación Federico Engels, 2005, p. 83.

[35] Trotsky mismo, en su réplica a Kautsky, sostuvo que «la revolución no implica "lógicamente" el terrorismo, como tampoco implica la insurrección armada. ¡Solemne vulgaridad! Pero, en cambio, la revolución exige que la clase revolucionaria haga uso de todos los medios posibles para alcanzar sus fines: la insurrección armada, si es preciso; el terrorismo si es necesario. La clase obrera, que ha conquistado el poder con las armas en la mano, debe deshacer por la violencia todas las tentativas encaminadas a arrebatárselo. Siempre que se halle en presencia de un complot armado, de un atentado, de un levantamiento, su represión será despiadada» *(ibidem*, p. 72). No deja de ser curioso que *Terrorismo y comunismo* fuera un libro muy subrayado y apreciado por Stalin. Este tema ha sido bien analizado por Geoffrey Roberts en *Stalin's Library* (2022).

[36] K. Kautsky, *Von der Demokratie zur Staats-Sklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotsky,* Berlín, 1921, p. 43.

[37] K. Kautsky, «War die Pariser Kommune deutschfeindlich?», *Die Gesellschaft* (1) 1925, p. 228.

[38] «En vísperas de la revolución de octubre de 1917, en su lucha contra el democratismo republicano practicado por los partidos socialistas a los que se oponía, Lenin utilizó estas fórmulas con tan buen efecto que acumuló en su *El Estado y la Revolución* tantas contradicciones como se encontraban en las cabezas de todos los miembros de la Comuna: jacobinos, blanquistas, herbertistas, proudhonianos y anarquistas». [https://www.marxists.org/archive/martov/1921/xx/decomp.htm], consultado el 31 de diciembre de 2022.

[39] P. Avrich, *Kronstadt 1921* [1970], Buenos Aires, Utopía Libertaria, 2002, pp. 60 y 170.

[40] E. Goldman, *Mi desilusión en Rusia* [1923], Barcelona, El Viejo Topo, 2018, p. 232.

[41] *Ibidem*, pp. 12 y 22.

[42] A. Berkman, *The Bolshevik Myth*, Londres, Hutchison, 1925, p. 319.

[43] Trotsky, *Literatura y revolución* [1923], Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964, p. 54. Traducción modificada.

[44] *Ibidem*, p. 150.

[45] V. Polonski, *Bakunin* [1920], Barcelona, Editorial Base, 2016, p. 172.

[46] *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, Nueva York, International Publishers, 1939, p. 341.

[47] Citado en H. Carrère d'Encausse, *Lenin* [1998], Madrid, Espasa, 1999, p. 16.

[48] Citado en M. Burleigh, *Causas sagradas: religión y política en Europa: de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Santillana, 2006, p. 81.

[49] Trotsky, *Lenin* (compilación), Buenos Aires, Ediciones IPS, 2009, p. 318.

[50] Véase ante todo el capítulo VII («The cult and its creator») del segundo tomo de su trilogía sobre Stalin.

[51] Stalin, *Obras completas*, vol. 13, Moscú, Lenguas extranjeras, 1953.

[52] H. Barbusse, *Staline. Un monde nouveau vu à travers un homme,* París, Flammarion, 1935, p. 312. Más adelante añadía: «Es un verdadero culto lo que la Nueva Rusia tiene por Stalin, pero un culto hecho de confianza, y que surge totalmente desde abajo. El hombre cuya silueta en los carteles rojos descuella, encastrada en las de Karl Marx y Lenin, es el que se interesa por todo y por todos, el que ha hecho lo que es y hará lo que será. Ha salvado. Salvará» (*ibidem,* p. 318).

[53] Citado en M. Burleigh, *Causas sagradas: religión y política en Europa: de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista,* cit., p. 104.

[54] Trotsky, *La revolución permanente* [1930], Fundación Federico Engels, Madrid, 2001, p. 50.

[55] N. Bujarin, «How the History of October Must not be Written», en F. Corney, *Trotsky's Challenge. The «Literary Discussion» of 1924 and the Fight for the Bolshevik Revolution,* Boston, Brill, 2016, p. 162. Agradezco a Airam que me diera la noticia de este libro.

[56] C. Harison, «The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition», *History & Memory* (19), 2007, p. 8.

[57] M. Thorez, *Oeuvres choisies,* vol. 1, París, Éditions Sociales, 1967, p. 459.

[58] J. Hongsheng, «The Paris Commune in Shanghai: The Masses, the State, and Dynamics of `Continuous "Revolution"», 2010, tesis doctoral, p. 47.

[59] K. Korsch, «La comuna revolucionaria», en *Escritos políticos,* vol. 2, México, Folios Ediciones, 1982, pp. 275-276. Dos años más tarde, y desafiando la autoridad hermenéutica de Lenin e incluso de Marx, Korsch destacó que en verdad era Bakunin quien tenía razón, y que lo sucedido en 1871 conectaba más con el anarquismo, o el jacobinismo, que no con el marxismo (*ibidem,* pp. 282-283).

[60] J. Bergman, *The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought, and Culture,* Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 26.

[61] Lenin, «Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática», en *Obras Completas,* vol. 9, Madrid, Akal, 1976, p. 55.

[62] Trotsky, *1905: resultados y perspectivas* [1906], vol. 2, Ruedo Ibérico, París, 1971, pp. 162-163.

[63] En el artículo *Los enemigos del pueblo* (1917), y al mismo tiempo que denunciaba a quienes tomaban del jacobinismo su letra y no su espíritu, su forma exterior y no el contenido de su política, apuntó Lenin que «el ejemplo de los jacobinos es instructivo. Y aún hoy sigue siendo actual, solo que hay que aplicarlo a la clase revolucionaria del siglo XX, a los obreros y semiproletarios» (Lenin, *Obras Completas,* vol. 32, Moscú, Editorial Progreso, 1985, p. 327). Días más tarde añadió: «Los historiadores del proletariado ven en el jacobinismo una de las ascensiones más altas de la clase oprimida en la lucha por su emancipación. Los jacobinos dieron a Francia los mejores modelos de revolución democrática y de resistencia a la coalición de monarcas contra la república» (*ibidem,* p. 401).

[64] Véase *The Spectre of Babeuf* (2016) de Ian Birchall.

[65] A. Paquet, *Der Geist der russischen Revolution,* Leipzig, Kurt Wolff Verlag, 1919, p. 69.

[66] O. Figes y B. Kolonitskii, *Interpretar la Revolución rusa: el lenguaje y los símbolos de 1917* [1999], Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 64-65.

[67] O. Figes, *La Revolución rusa, 1891-1924: la tragedia de un pueblo* [1996], Barcelona, Edhasa, 2010, pp. 799ss.

[68] D. Shlapentokh, «The Images of the French Revolution in the February and Bolshevik Revolutions», *Revue des études slaves* 16 (1989), pp. 35-36; y D. Shlapentokh, *The Counter-*

Revolution in Revolution: Images of Thermidor and Napoleon at the Time of the Russian Revolution and Civil War, Londres, MacMillan, 1999, pp. 40ss.

[69] J. Bergman, *The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought, and Culture,* cit., p. 184.

[70] A. Mayer, *Las furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* [2000], Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 264-265.

[71] K. Kautsky, *Preface,* en *The Twelve who are to die. The trial of the socialists-revolutionists in Moscow,* Berlín, Delegation of the Party of Socialists-Revolutionists, 1922, p. 12.

[72] La conclusión de Mathiez fue que «la historia jamás se repite exactamente. Pero las semejanzas que se han realzado en nuestro análisis entre las dos grandes crisis de 1793 y de 1917 no son ni superficiales ni fortuitas. Los revolucionarios rusos imitan voluntaria y conscientemente a los revolucionarios franceses. Son animados por el mismo espíritu. Se mueven en medio de los mismos problemas en una atmósfera análoga» (A. Mathiez, «El jacobinismo y el bolchevismo», *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 142 [1990], p. 109).

[73] Eso se plasmó en un pasaje como este: «En 1920, Mathiez justificaba la violencia bolchevique por medio de su antecedente francés, en nombre de circunstancias comparables. En la actualidad el Gulag obliga a reflexionar sobre el Terror, en virtud de proyectos idénticos» (F. Furet, *Pensar la Revolución francesa* [1978], Madrid, Petrel, 1980, p. 24).

[74] M. Seidman, *Transatlantic Antifascisms. From the Spanish Civil War to the End of World War II,* Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 178.

[75] Citado por M. Brinton, *For Worker's Power,* Oakland, AK Press, 2004, p. 53. Poco después de Mayo del 68 Garaudy fue expulsado del Partido Comunista Francés por desafiar su ortodoxia y tomar a la Primavera de Praga como nuevo referente revolucionario, algo que se consideró inaceptable tras la intervención soviética en Checoslovaquia. De todos modos, en los textos que publicó para justificar su postura, *La libérté en sursis* (1968) y *Toute la vérité* (1970), Garaudy se esforzó asimismo en señalar que su reivindicación de la Primavera de Praga se enmarcaba dentro del legado de Lenin.

[76] J. Duclos, *«À l'assaut du ciel»: la Commune de Paris annonciatrice d'un monde nouveau,* París, Éditions sociales, 1961, pp. 178-179 y 284-285.

[77] A. Schnapp y P. Vidal-Naquet (ed.), *Journal de la commune étudiante: textes et documents: novembre 1967 – juin 1968,* París, Seuil, 1969, p. 582.

[78] Citado en E. Fournier, «*La Commune n'est pas morte*»*. Les usages du passé de 1871 à nos jours,* cit., p. 118.

[79] H. Marcuse, *Ética de la revolución,* Barcelona, Taurus, 1969, p. 155.

[80] Citado en R. Tombs, *The Paris Commune 1871,* Londres, Longman, 1999, p. 191.

[81] E. Mandel, *De la Commune a mai 68: histoire du mouvement ouvrier international,* París, La Brèche, 1978, p. 13ss.

[82] D. Cohn Bendit, *Une envie de politique: entretiens avec Lucas Delattre et Guy Herzlich,* París, La Découverte, 1998, pp. 18-19.

[83] J.-P. Sartre, *Alrededor del 68. Situations VIII* [1972], Buenos Aires, Losada, 1973, p. 161.

[84] K. Ross, *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria* [2002], Madrid, Acuarela, 2008, p. 155.

[85] D. Bensaïd y H. Weber, *Mayo 68: un ensayo general,* México, Era, 1968. Para una discusión al respecto, véase A. Corbin, «Préface», en A. Corbin y J.-M. Mayeur (eds.), *La barricade,* París, Publications de la Sorbonne, 1997. Ya en su introducción a *Las luchas de clases en Francia* de Marx, Engels había afirmado en 1895 que, sobre todo tras la oleada revolucionaria de 1848, «la barricada tenía más eficacia moral que material. Era un medio para quebrantar la firmeza de las tropas. Si se sostenía hasta la consecución de este objetivo, se alcanzaba la victoria; si no, venía la derrota» (F.

Engels, «Prefacio a la edición de 1895», en K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, cit., p. 32). Antes aún, Auguste Blanqui había escrito su *Instrucción para tomar las armas* (1868) en contra del uso de unas barricadas a su juicio totalmente contraproducentes.

[86] Por ejemplo, escribió Maurice Blanchot: «estamos en el fin de la historia, por lo que la mayoría de las nociones heredadas, empezando por las de la tradición revolucionaria, deben ser reexaminadas y, como tales, rechazadas. La discontinuidad que Mayo del 68 ha representado (no menos que ha producido) golpea igualmente al lenguaje y a la acción ideológica. Hay que reconocerlo, Marx, Lenin, Bakunin se han acercado y se han alejado. Hay un vacío absoluto detrás y delante de nosotros –y debemos pensar y actuar sin auxilio, sin más apoyo que la radicalidad de este vacío–. Una vez más, todo ha cambiado. Incluso el internacionalismo es otro. No nos dejemos engañar. Pongamos todo en tela de juicio, incluyendo nuestras propias certidumbres y esperanzas *(espérances)* verbales. LA REVOLUCIÓN HA QUEDADO ATRÁS: ya es un objeto de consumo y a veces de goce. Pero lo que está delante de nosotros, y que será terrible, aún no tiene nombre» (M. Blanchot, «Critique du mouvement», en *Mai 68, révolution par l'idée*, París, Gallimard, 2018, p. 108).

[87] Ahora no importa juzgar si el mérito de esta nueva interpretación corresponde a los situacionistas, como reivindicó Guy Debord, o a un Lefebvre que dijo haberla extraído de su trabajo de archivo en el Instituto Feltrinelli de Milán. Una lectura actual muy sugerente es la de Kristin Ross en *Lujo comunal* (2016).

[88] H. Lefebvre, *La proclamación de la Comuna* [1965], Pamplona, Katakrak, 2021, pp. 417-420.

[89] *Ibidem*, p. 35.

[90] *Ibidem*, p. 417.

[91] H. Lefebvre, *Tiempos equívocos* [1975], Barcelona, Kairós, 1976, pp. 109 y 120-121. Sobre los paralelismos entre Mayo de 1968 y la Comuna escribió Lefebvre: «Entre los estudiantes, una especie de fluctuación muy rica de sentido entre el juego y la violencia orienta la fiesta hacia la tragedia. La Comuna de París puede pasar por ejemplar de un movimiento dramático semejante. Se ha podido hablar de la Comuna estudiante (Edgar Morin). Más brillante que justa, esta fórmula disimula diferencias capitales. En 1871 el pueblo tiene armas: el pueblo entero desciende a la calle, festeja y batalla; la burguesía ha abandonado ya la capital o se prepara; no es pues una categoría marginal de "ciudadanos" la que interviene y abole las separaciones. Queda, sin embargo, una analogía: en marzo de 1871 como en mayo de 1968 gente venida de la periferia, del exterior al que han sido echados y donde no han encontrado más que un vacío social, se reúnen y van a los centros urbanos para reconquistarlos» (H. Lefebvre, *L'Irruption. De Nanterre au sommet*, París, Anthropos, 1968, pp. 129-130).

[92] H. Lefebvre, *El marxismo sin mitos*, vol. 2, Buenos Aires, A Peña Lillo, 1967, pp. 669-670.

[93] Ya en su momento escribió el *communard* Benoît Malon en un libro que reivindicaba el protagonismo político de las mujeres en la Comuna de 1871: «Uno de los hechos importantes que la revolución de París puso de manifiesto es la entrada de las mujeres en la vida política. Bajo la presión de las circunstancias, por la difusión de las ideas socialistas y por la propaganda de los clubes, han sentido que el concurso de la mujer es indispensable para el triunfo de la revolución social que ha llegado a su periodo de lucha; que la mujer y el proletario, estos últimos oprimidos del viejo orden, solo pueden esperar su emancipación, si se unen fuertemente contra todas las fuerzas del pasado» (B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français*, cit., p. 272).

[94] K. Ross, *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria*, cit., p. 31.

[95] G. Lipovetsky, «"Changer la vie" ou l'irruption de l'individualisme transpolitique», *Pouvoirs. Revue française d'etudes constitutionnelles et políticques* 39 (1986), p. 98. En verdad, Lipovetsky mismo destacó el carácter paradójico de sus conclusiones. Eso explica que el artículo comenzase con

una ambivalencia que unas páginas más adelante se pierde y que solo la parte final fuese recordada por quienes usaron el texto para condenar esa «revolución de jóvenes». En cambio, al principio Lipovetsky había escrito pasajes como que «es cierto que en Mayo los jóvenes se sublevaron contra la privatización de la existencia generada por la burocratización capitalista y por la “sociedad de consumo”» (p. 91), que «en las antípodas de un individualismo egocéntrico, Mayo del 68 estuvo animado por un ideal de solidaridad: solidaridad con los manifestantes presos, con el pueblo vietnamita, con los trabajadores en huelga» (p. 92) o que «el movimiento estudiante no se encerró en el espacio universitario, sino que, conforme con la tradición revolucionaria, se dirigió hacia la clase obrera con la esperanza de hacer estallar una combatividad proletaria ahogada, se decía, por los aparatos políticos y sindicales» (p. 93).

[96] R. Aron, *La révolution introuvable. Réflexions sur les* évenements *de Mai* [1968], Calmann Levy, París, 2018, p. 41. Después, abundando en la conexión entre pasado y presente, añadía: «En sus formas más visibles, la revolución o no revolución de mayo (…) parecía, si se me permite decirlo, arcaizante. Los estudiantes volvían al estilo de la Comuna jacobina o a la de 1871, los clubes de pensamiento o los de inteligencia de 1848, aquellos que A. de Tocqueville o Flaubert describieron con ironía o desprecio» (*ibidem*, pp. 101-102).

[97] Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 53.

[98] R. Debray, *Les Rendez-Vous manqués*, París, Seuil, 1975, p. 128.

[99] M. Bookchin, *Por una sociedad ecológica* [1976], Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 8.

[100] D. Bensaïd, *Una lenta impaciencia* [2004], Barcelona, Viento Sur, 2018, p. 80.

[101] Para esta cuestión, se recomienda *La pensée anti-68: Essai sur les origines d’une restauration intellectuelle* (2008) de Serge Audier.

6. Hannah Arendt y la Revolución americana[1]

> «Si no me equivoco al sospechar que la crisis del mundo actual es en primer término política, y que la famosa «decadencia de Occidente» consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos romanos específicos del campo político, las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza». Hannah Arendt, *Entre pasado y futuro*.

> «En el siglo XVIII, tanto en Francia como en Estados Unidos, lo que condujo a los hombres de vuelta a la Antigüedad fue la búsqueda de la libertad y de la felicidad públicas, no la búsqueda de la verdad». Hannah Arendt, *La acción y la búsqueda de la felicidad*.

LA REVOLUCIÓN AMERICANA Y EL PROBLEMA DE LA DESHERENCIA

Hasta el momento se ha hablado poco de la Revolución americana, episodio cuyo análisis nos servirá asimismo para dar una vuelta de tuerca a la historia de la tradición revolucionaria y analizarla desde una perspectiva más reflexiva y filosófica. En lo sucesivo, este libro se adentra en una segunda parte que se propone revisitar la historia de la memoria revolucionaria desde otros ángulos, muchas veces desatendidos, que ayudan a problematizar e ir más allá de las páginas anteriores.

Pese a la innegable relevancia histórica de la Revolución americana, también se deben resaltar las dificultades que ha habido en el pasado a la hora de integrarla o incorporarla a la memoria o tradición revolucionaria canónica. Sin ir más lejos, se trata de una revolución bastante mal y en verdad poco conocida en España. Parece claro que, en contraste con la de 1789, su memoria no ha arraigado verdaderamente en países como el nuestro, y eso pese a que tuvo una no desdeñable influencia en su momento. Además de influir en la misma Revolución francesa, como en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, también lo hizo y de manera notable en el republicanismo español del siglo XIX. De ahí que Francesc Pi y Margall, en *Las nacionalidades* (1882), sostuviera que los

Estados Unidos eran el modelo a seguir entre las naciones libres bajo una forma republicana o que Valentí Almirall afirmase que ese país había logrado formar el primero de los pueblos contemporáneos[2].

Fuera del territorio español, la Revolución americana tampoco ha tenido un eco tan grande como el de la Revolución francesa, en especial después de mediados del siglo XIX, aunque a veces se olvida que de todos modos influyó en diferentes partes del globo. De hecho, su mayor impacto se produjo antes de 1789, cuando influyó por todo el territorio europeo, entre los cuales destacaron futuros revolucionarios *américanistes* como Lafayette, Condorcet o Brissot. Este último había afirmado en 1786 que consideraba a los americanos superiores a los griegos y a los romanos[3]. Antes, Richard Price había publicado una carta de Turgot de 1778 y que decía del pueblo americano que «es la esperanza del género humano» y que «podía convertirse en su modelo»[4]. Que la más ambiciosa y rompedora Revolución francesa estallara poco después quizá dificultó que su herencia se pudiera convertir en una auténtica, rica y reconocida tradición.

De todos modos, y más allá de ejemplos célebres como Lafayette o Tocqueville, más tarde hubo otros admiradores conocidos como el nacionalista húngaro Lajos Kossuth, quien exclamó en su discurso de Lexington que el principio que, desde la Revolución americana, animaba el destino del país no era otro que el de convertirse en «la piedra angular *(cornerstone)* de la libertad en la tierra»[5]. No fue un caso único. El acontecimiento fundacional americano influyó en especial en territorios que quisieron justificar su independencia. Así sucedió en territorios como Vietnam, Israel o antes Bélgica y Cuba, lo que se plasmó en el redactado del *Manifiesto del 10 de octubre de 1868*. Un interesante ejemplo lo encarnó la Declaración de Independencia de Checoslovaquia, proclamada el 28 de octubre de 1918, unos días antes del final de la Primera Guerra Mundial y en la cual se podía leer un fragmento como este que de múltiples maneras conectaba con tradiciones nacionalistas y revolucionarias:

> Nosotros, la nación de Comenius, no podemos sino aceptar estos principios expresados en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, los principios de Lincoln y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Por estos principios nuestra nación derramó su sangre en las memorables Guerras Husitas hace quinientos años. Por estos mismos principios, al lado de sus aliados en Rusia, Italia y Francia, nuestra nación está derramando su sangre hoy.

A pesar de estos casos, su influencia no ha sido comparable a la de la Revolución francesa. Eso se explica en parte porque para muchos lo ocurrido en la Revolución americana no fue en propiedad una revolución o, por lo menos, ha sido un acontecimiento incapaz de generar una auténtica tradición revolucionaria propia fuera del territorio americano. Sintomáticamente, Eric Hobsbawm arrancó su importante libro *La era de la revolución* (1962) en 1789 y con ello excluyó de ese periodo histórico al episodio de 1776[6]. Además, en los mismos Estados Unidos su componente revolucionario ha generado no pocas incomodidades, por lo que en cierto sentido su problema ha sido el de la desherencia.

Desde esta perspectiva podemos comprender la relevancia histórica de un libro como *Sobre la Revolución* de Hannah Arendt. Escrito en 1963, y por tanto en el corazón de la Guerra Fría, la pensadora alemana ideó esta obra como respuesta a los intentos de suavizar o denegar el componente revolucionario del acontecimiento fundacional de los Estados Unidos. Un ejemplo fue el popular historiador conservador Daniel Boorstin, quien en 1953 había asegurado que «el rasgo más obvio de nuestra Revolución americana es que, en el moderno sentido europeo de la palabra, no fue una revolución en absoluto»[7]. Su interpretación es que se trataba más bien de una rebelión colonial que justamente se inspiraba en las tradiciones británicas. Por su parte, Louis Hartz defendió que el éxito histórico de Estados Unidos se explicaba por no haber tenido que pasar una edad feudal y que «una de las características centrales de una sociedad no feudal es que no tiene una tradición revolucionaria genuina, la tradición que en Europa ha estado vinculada con las revoluciones puritana y francesa»[8]. Siguiendo a George Santayana, el liberalismo se le aparecía como un fenómeno natural en los Estados Unidos. De ahí que el libro de Hartz comenzara con la célebre frase de Tocqueville, perteneciente a *La democracia en América*, de que «la gran ventaja de los norteamericanos consiste en haber llegado a la democracia sin sufrir revoluciones democráticas, y haber nacido iguales, en vez de llegar a serlo». Estos y otros historiadores serían síntomas de un problema denunciando por Arendt: el propagado rechazo americano hacia su propio legado revolucionario y los empeños, pues, por negar el pasado revolucionario de su acontecimiento fundacional.

En esos años de Guerra Fría la palabra «revolución» parecía ser patrimonio de los enemigos comunistas, de modo que se prefería releer ese

acontecimiento fundacional del propio país en una clave diferente, una menos rupturista y revolucionaria, con el propósito de evitar todo parecido con la Revolución rusa y así alimentar un deseo de emularla. Con estas maniobras se revela que los descendientes de la revolución pueden ser los primeros en querer borrar sus rastros revolucionarios con el fin de redirigir la recepción de un legado que les puede resultar peligroso, algo que en verdad ya había comenzado a ocurrir mucho antes e incluso ya se había manifestado en la última década del siglo XVIII.

Por ello mismo, no es extraño que la recepción de la Revolución francesa en Estados Unidos fuera complicada. Inicialmente celebrada y vista como una extensión de la Revolución americana, Paine señaló que «no se puede dudar de que los principios de América abrieron la Bastilla»[9] y Lafayette le envió las llaves de la famosa prisión a George Washington como señal de reconocimiento y gratitud. Sin embargo, la deserción del mismo Lafayette, la ejecución de Luis XVI, el rey que había ayudado a conseguir la independencia americana, y la entrada en guerra con la corona británica, generaron recelos y distancia, sobre todo entre las filas federalistas. Y no solo se temió que la Revolución francesa degenerara en una suerte de anarquía, sino que esta misma contagiara los Estados Unidos. Todavía en 1811 Adams escribió a Benjamin Rush: «¿Acaso la Revolución americana no produjo la Revolución francesa? ¿Y no produjo la Revolución francesa todas las calamidades y desolaciones de la raza humana y de todo el mundo desde entonces?»[10].

En cambio, Thomas Jefferson sostuvo que se debía luchar precisamente contra el olvido de la pasión política avivada en el acontecimiento revolucionario. Tras la presidencia de Adams, acometió lo que él mismo llamó la revolución de 1800[11]. Antes, con motivo de la rebelión de Shays de 1787 escribió en una famosa carta al coronel Smith:

> Hemos tenido trece Estados independientes durante once años. Ha habido una rebelión. Eso equivale, para cada Estado, a una rebelión cada siglo y medio. ¿Qué país ha existido antes durante siglo y medio sin una rebelión? ¿Y qué país podrá preservar sus libertades si sus gobernantes no son advertidos de cuando en cuando de que el pueblo conserva el espíritu de resistencia? Dejemos que tomen las armas. El remedio es explicarles los hechos correctamente, perdonar y pacificarlos. ¿Qué significan unas pocas vidas perdidas en un siglo o dos? El árbol de la libertad debe ser refrescado de cuando en cuando con la sangre de patriotas y tiranos. Es su abono natural[12].

Por su parte, y en sintonía con Jefferson, Arendt se propuso recuperar la memoria y este sentido perdido de la Revolución americana en un libro controvertido, no solo por razones políticas sino también históricas[13]. Desde una perspectiva propia, y con unas conclusiones a la postre bastante diferentes, acometió un gesto parecido al del historiador R. R. Palmer, quien unos años antes había publicado el primer y premiado volumen de su *The Age of the Democratic Revolution* (1959), obra que pretendía recuperar el sentido revolucionario del acontecimiento fundacional de los Estados Unidos y conectarlo con las otras revoluciones atlánticas del siglo XVIII desde una lectura democrática. Se trató de un tema que se desarrolló inicialmente gracias también a las contribuciones de Jacques Godechot, quien en *Les révolutions* (1963) destacó que «la guerra de América ha sido incontestablemente una gran revolución política»[14]. Todo ello ha generado mucha literatura en los últimos años y ha servido para reconsiderar el papel histórico de la Revolución americana[15].

Ahora bien, la lectura de la revolución por parte de Arendt se acompañó a su vez de una interpretación contraria a la comprensión habitual bajo la que se tendía a entender la revolución; una dominada en aquel entonces por el paradigma marxista (leninista), donde criticaba el papel que jugaban cuestiones como la necesidad, la violencia o la toma del poder. La aproximación arendtiana al fenómeno revolucionario se dio en un doble sentido que devino polémico para unos y otros: rescatar la memoria perdida de la revolución y hacerlo frente a los detractores de esta, pero también frente a quienes habían querido patrimonializar su legado. Arendt quiso pensar la revolución más allá de la tradición comunista y, con ello, más allá de la Revolución de Octubre y de paso también la francesa, aquella que en su opinión habría inspirado una tradición revolucionaria políticamente peligrosa. Para esta autora, el referente no debía ser 1789 sino 1776. De ahí que su relato sobre la Revolución francesa fuera sobre todo negativo. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que la historiografía en aquellos años canónica de la Revolución francesa, representada por figuras como Georges Lefebvre o más tarde Albert Soboul, incluso en parte bajo el influjo pasado de Albert Mathiez, se confundía con una defensa de la tradición revolucionaria. Más aún, en un contexto como el de la Guerra Fría, conectaba con una lectura comunista y/o marxista que acercaba 1789 a 1917 y que rehabilitaba la memoria de Robespierre, algo inasumible para la

pensadora alemana. Sin ser consciente de ello, quizá el problema era más la memoria que la propia historia de la Revolución francesa. Por cierto, es plausible que algo semejante sucediera asimismo con Marx y su libro *Sobre la cuestión judía* (1844), cuyo análisis crítico de los derechos, retratados como los del hombre egoísta y en el que deja de lado gran parte de la Declaración de derechos de 1793, probablemente se deba entender en el marco de un relato tan importante entonces como el promovido por figuras como Adolphe Thiers o François Guizot.

De todos modos, el distanciamiento de Arendt respecto a la Revolución francesa y la rusa no debe ser única o primariamente explicado desde una perspectiva ideológica. También debe ser entendido por la dimensión de lo que ella entendía por política en ambos episodios, algo que se expresa en su famoso rechazo de la Revolución francesa por el rol que desempeñaron la soberanía, la cuestión social, así como el papel rector de la teoría respecto a la práctica. El problema no era tanto la presencia de la violencia, sino que, en su opinión, esta devino inevitable y se descontroló debido al marco político desde donde se había enfocado la revolución. Y es que el libro de Arendt no constituye solo una reflexión sobre la revolución sino asimismo sobre la acción política y las formas de malentenderla o desnaturalizarla.

Arendt conceptualizó la revolución como un momento fulgurante e incluso paradigmático de la acción; una que según su lectura se debe caracterizar por ser plural, concertada, rupturista e inaugural. De ahí que afirmara que la revolución estaba esencialmente animada por el *pathos* de la novedad y debía plasmarse en la experiencia de la fundación y en la constitución de la libertad. La revolución es así un acontecimiento que no solo depone y cambia la forma de gobierno vigente, se define asimismo por fundar un nuevo origen. La revolución es retratada como una interrupción radical, una cesura abrupta en la historia que conduce a un nuevo comienzo. Y un comienzo que, al menos en sus inicios, debe ser propiamente político: uno en que se respire la libertad; uno que no se limite a perseguir la liberación. La revolución no es entonces una simple insurrección que se levanta en contra de la opresión, algo que podría ser calificado como rebelión y que igualmente podría encaminarse hacia otro gobierno represivo y privado de libertad, uno no tan distinto del anterior y donde el alzamiento, por muy violento o movilizador que fuese, no acabaría por ser más que un cambio de régimen.

No obstante, al mismo tiempo que Arendt destaca esta ruptura radical también se preocupa por la estabilidad y la permanencia. Esta pensadora, y de ahí algunas de sus críticas a la Revolución francesa, temía que la revolución pudiera convertirse en una especie de revolución permanente, una persistente e incesante espiral de transformación que imposibilitara la instauración de un espacio para la política que tuviese cierto grado de consistencia o durabilidad. De ahí que apuntase que «no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida»[16]. Un ejemplo de esta inestabilidad se habría dado en la consecutiva redacción de tres constituciones (1791, 1793 y 1795) en un periodo de solo cuatro años. Esta misma fugacidad habría conducido a la depreciación del sentido original de lo que se entendía por constitución en Francia y a que estos documentos pudieran ser vistos no como fuentes auténticas de autoridad sino como simples pedazos de papel.

¿UNA REVOLUCIÓN NEOCLÁSICA?

El desafío planteado por Arendt es cómo repensar la revolución de tal modo que la ruptura radical de la acción y la fundación de un nuevo origen no sean incompatibles con la persistencia de cierta continuidad y estabilidad. Aquí es donde cuestiones como la tradición y la relación del presente con el pasado salen a relucir. Un pasado que en el caso americano estuvo influido por el lejano, pero no por ello pálido, recuerdo de la antigua Roma. Pensemos en ejemplos conocidos como la institución del Senado, en un edificio emblemático como el Capitolio, en la asimilación de George Washington al héroe latino Cincinato (que luego justificaría el nombre de la ciudad de Cincinnati) o en el lema *De pluribus unum*, todavía presente en los billetes de dólar. En la Constitución de Pennsylvania de 1776 se llegó a establecer la institución de una censura de inspiración romana. Incluso los billetes, monedas o sellos que se comenzaron a emitir a partir de la independencia se acompañaron a menudo de simbología y sentencias que conectaban con la memoria de la antigua república. Para acabar, el célebre grito «¡dame la libertad o dame la muerte!» *(Give me liberty or give me death)* atribuido a Patrick Henry *a posteriori* y no sin controversia, quizá más desde la memoria que desde la historia, no habría sido más que una

variación de una sentencia que Joseph Addison habría puesto en boca del personaje Catón el Joven en su popular obra de teatro *Cato, a Tragedy* (1713). Así se mostraría una vez más cómo la relación con la Antigüedad podía darse más con una recepción o aportación muy posterior que no con la propia historia original.

Por todo ello, el historiador Gordon S. Wood se ha referido a la Revolución americana como una revolución neoclásica[17], estilo arquitectónico de gran visibilidad en aquel momento. La Antigüedad también estuvo muy presente en los discursos, opúsculos y panfletos revolucionarios, donde sin cesar desfilaron referentes como los latinos Cicerón, Horacio, Virgilio, Tácito, Lucano, Séneca, Tito Livio, Salustio, Ovidio, Lucrecio, Catón, Plinio, Marco Aurelio, Suetonio o César, pero asimismo griegos como Platón, Tucídides, Aristóteles, Plutarco o Polibio. El historiador Arnaldo Momigliano llegó a plantear que la influencia de este historiador fue tan grande que se le podría haber reconocido como uno de los padres fundadores de los Estados Unidos[18]. Una de las paradojas de la Revolución americana es que estuvo muy influenciada por la visión de una antigua Roma que en buena medida procedía del relato encomiástico de un historiador griego (eso sí, perteneciente al círculo de Escipión Emiliano).

Durante el periodo revolucionario y posrevolucionario también se escogieron pseudónimos de claras evocaciones clásicas, como el de Publio *(Publius)* elegido por Alexander Hamilton, John Jay y James Madison para sus muy influyentes *Federalist Papers* (1788), obra que en parte dialoga y se inspira en los ejemplos políticos de la Antigüedad. No se trató de una excepción, pues en esa misma época se emplearon pseudónimos de inspiración clásica como los de Bruto, Catón, Cicerón o Cincinato, aunque también otros como los de republicanos británicos como James Harrington y Algernon Sidney que indirectamente podían hacer referencia al pasado romano[19]. Los usos de estos nombres no deben ser entendidos como meros homenajes al pasado. En muchos casos, y aprovechando el aura o la connotación histórica de los personajes aludidos, traslucían posiciones discursivas. Por ejemplo, el mismo Publio hacía referencia a Publio Valerio Publícola, quien había participado en la expulsión del rey Tarquinio el Soberbio, quien había sido una de las principales figuras en la instauración de la República romana y cuya biografía formaba parte de las *Vidas paralelas* de Plutarco.

Además, no hay que olvidar no solo que esos pseudónimos, como en el mismo caso de Publius, el usado por Madison, Hamilton y Jay en los célebres *The Federalist Papers*, podían ser colectivos, sino también que una misma persona podía recurrir a varios diferentes con poco tiempo de diferencia. Sin ir más lejos, Hamilton también se sirvió alternativamente de los nombres de Foción, Metelo, Tulio, Horacio, Camilo, Tito Manlio, Pericles o Catulo *(Catullus)*, aunque en este caso en verdad por equivocación, pues su intención no era hacer referencia al poeta Cayo Valerio Catulo *(Catullus)* sino al cónsul Cayo Lutacio Cátulo *(Catulus)*[20]. Un detalle interesante es que con el pseudónimo de Tulio (Cicerón) escribiera contra la Rebelión del Whiskey (1791) que asimilaba a Catilina o que, con el de Metelo, familia patricia opuesta al partido popular en la República romana, criticara las políticas demagógicas de Jefferson. Ya sin hacer referencia a ninguna figura concreta del pasado, en 1793 recurrió al nombre de Pacificus para posicionarse a favor de la neutralidad en la guerra entre Inglaterra y Francia.

Así pues, el debate público en el presente estaba en parte atravesado por referencias a una Antigüedad que, de múltiples y variadas maneras, formaba parte de la cotidianidad política o cultural. De una tradición que no solo servía para extraer guía e inspiración del pasado, sino a la que también se apelaba para comprenderse a sí mismos o al presente. Incluso al propio pasado reciente, para lo cual se basaron, además, en la labor de historiadores como Polibio o Tácito[21]. Por todo ello, desde un principio las narraciones sobre los episodios de la Guerra de la Independencia se hicieron desde un patrón clásico repleto de referencias y analogías con la antigua Roma. Al fin y al cabo, muchos pensaron, o temieron, que el destino de Roma podía ser el de Estados Unidos. Por lo mismo, también la cuestión del declive, en unos años en los que el británico Edward Gibbon estaba escribiendo su célebre *Historia sobre la decadencia y la caída del Imperio romano* (1776-1788), y décadas después de que Montesquieu publicase sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), azoró a los revolucionarios americanos.

Un gran ejemplo de la conexión entre pasado y presente se puso de manifiesto en George Washington mismo, quien como ha recordado Eran Shalev en *Rome Reborn on Western Shores* (2009) fue asimilado según el momento a Catón por su firmeza republicana, a Fabio por sus tácticas

bélicas, a Escipión por su gran habilidad como general, a Cicerón como padre de la patria o a Cincinato por subordinar el poder militar al político. Por ello, y con el propósito de perpetuar el recuerdo de la Revolución americana, él mismo fundó en 1783 la primera sociedad patriótica americana que simbólicamente recibió el nombre de la sociedad de los Cincinatos. No obstante, la fundación de esta organización suscitó una gran controversia que llegó hasta Francia, donde Mirabeau escribió sus *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus* (1784) para denunciar este error en un texto plagado de referencias a la antigua Roma. Sobre todo, se temía que una institución semejante atentara contra la igualdad y derivara en la formación de un nuevo patriciado o una nueva aristocracia[22]. No por casualidad, el juez Aedanus Burke recurrió al pseudónimo de Casio, el malhadado asesino de Julio César, a la hora de firmar los panfletos críticos más conocidos. La pugna simbólica se dio entre dos nombres antiguos a los que separaban cuatro siglos de distancia y que conectaban con dos momentos distintos de la República romana: Cincinato, como héroe militar y político, con sus primeros tiempos (de hecho, sucedió a Publio Valerio Publícola como cónsul); Casio, como mártir, con su final. No se trató de una excepción y en la esfera pública proliferaron otras confrontaciones como la protagonizada por los pseudónimos de César y Catón, dos figuras históricamente enfrentadas.

La cuestión es que las numerosas remisiones al pasado no derivaban para Arendt en una desvalorización del componente revolucionario de ese acontecimiento. De hecho, aunque las invocaciones a la Antigüedad se hicieran en nombre de la tradición, no lo eran propiamente en su opinión. En realidad, arguyó, cuando los revolucionarios americanos «se volvieron hacia los antiguos, lo hicieron porque descubrieron en ellos una dimensión que no había sido transmitida por la tradición»[23]. El pasado romano, lejos de ser un contenido propio de la tradición genuinamente americana, debería ser entendido como un recurso alternativo que se explicaba por la ausencia de otros referentes pertenecientes a la propia tradición que pudieran desempeñar un papel semejante. Desde luego, la Revolución americana estuvo asimismo influida por otras tradiciones y figuras de pensamiento, desde el británico Locke hasta el francés Montesquieu, y eso por no hablar de la religión cristiana, de los padres peregrinos o la Grecia antigua, pero lo que atrajo a Arendt fue la reviviscencia de un pasado mucho más lejano en

el tiempo y con el que el hilo de continuidad, tratado por J. G. A. Pocock en *El momento maquiavélico* (1975), no dejaba de ser problemático. De ahí que la autora se plantease un cambio de perspectiva donde ya no importaba tanto cuáles eran los contenidos pretéritos de esa tradición sino cómo se relacionaban los revolucionarios desde el presente con eso que llamaban y reconocían como su tradición. Y es que para Arendt no fue «la tradición lo que les religó a los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban modelos y precedentes»[24].

Al respecto no está de más recordar que en los mismos y muy influyentes *Federalist Papers* (1787-1788) se afirma:

> ¿Por qué hemos de rechazar el experimento de una república extensa meramente por constituir algo nuevo? La gloria del pueblo americano, ¿no se muestra precisamente en que presta atención a las opiniones expresadas en otros tiempos y otras naciones, sin mostrar una veneración ciega por la Antigüedad, las costumbres o los apellidos, lo que conduciría al extremo de desautorizar las propuestas de su propio sentido común, su conocimiento de la situación, y las lecciones aprendidas de sus propias experiencias? El mundo le estará agradecido por el ejemplo que da, y la posteridad por la posesión de este decidido espíritu innovador que se presenta en el escenario americano defendiendo los derechos de los ciudadanos y de la felicidad pública *(public happiness)*. Si los líderes de la Revolución no hubieran dado tan importante paso, sin precedentes, si no hubieran establecido un gobierno que rompe con los modelos establecidos, es posible que en este momento el pueblo de los Estados Unidos estuviera entre las tristes víctimas de consejos desencaminados y en el mejor de los casos estaría funcionando bajo el peso de alguna de las formas de gobierno que han aplastado las libertades del resto de la humanidad. Afortunadamente para América, y confiamos que para toda la raza humana, siguieron un trazado nuevo y más noble[25].

Arendt no cesó de insistir en cómo la experiencia (del presente) fue el marco desde el que se entienden y pusieron en ejercicio las lecciones del pasado, aunque también acentuó que eso no derivó en la pérdida o puesta en duda de la tradición. La tradición, podríamos decir, influyó, pero no impuso ni determinó; no fue soberana. Los actores de la Revolución americana tomaron la iniciativa y buscaron el respaldo del ejemplo de la antigua Roma. Y al hacerlo, trenzaron un nuevo lazo con esta que no había sido transmitido y sancionado por la tradición. Además, su emulación no significó calcar o reproducir miméticamente lo realizado otrora. La tradición fue invocada desde la misma experiencia, pero al final se descubre que esta también albergó la capacidad de introducir variaciones y novedades en su sentido, en su función o en su contenido. La expresión más

sintética de este gesto se muestra cuando Arendt subrayó que los revolucionarios no se propusieron fundar Roma de nuevo sino una nueva Roma, un *novus ordo saeclorum* que mantenía esta simultánea cercanía y distancia respecto a los modelos clásicos.

Se trata de una idea que la misma autora había expresado de diferente modo cuando en su ensayo sobre Walter Benjamin se refirió a los pescadores de perlas.

> Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque lo vivo esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «sufren una transformación marina» y sobreviven en nuevas formas y figuras cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si solo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez también como perennes *Urphänomene*[26].

En este pasaje se expone cómo el redescubrimiento de esos ricos y extraños fragmentos de pensamiento del pasado desemboca en una cristalización atravesada por la transformación y conduce, por tanto, a la adopción o gestación de nuevos rostros. Cada cristalización, en este caso de la revolución, no reproduce o mimetiza estérilmente lo anterior, esos remanentes pasados que reposan en el fondo del mar, sino que da lugar a una forma novedosa que permanece incólume frente al desgaste de las vicisitudes históricas. Arendt se refiere por eso a las perlas como imperecederos *Urphänomene,* fenómenos que aun siendo recuperados más adelante siguen siendo originales y estando llenos de vida en cada ocasión en que son sacados del mar y devueltos al mundo.

Esta imagen concuerda a su vez con su lectura de los célebres versos de René Char, escritos en *Las hojas de Hipnos* (1946) y que enuncian que «nuestra herencia no está precedida de ningún testamento». Lo que se infiere es que el pasado nos ilumina de una manera tal que no puede determinar de antemano cómo debe ser recibido y que debe ser compatible con la pervivencia de la libertad. La persistencia de la luz del pasado, de su autoridad podríamos decir, no equivale a su soberanía. La reivindicación de la tradición, pues, es asimismo una reivindicación no tanto del pasado como

del presente. Eso explica que Arendt criticase las actitudes de los conservadores en la Revolución americana, quienes «se adherían a la tradición y al pasado como a fetiches con los que detener el futuro, sin comprender que la emergencia de la revolución sobre la escena política, como acontecimiento o amenaza, había demostrado que esa tradición había perdido su anclaje, su origen y principio, y marchaba a la deriva»[27]. Para ella, como ya había expuesto en sus escritos de juventud, la tradición vivía y pervivía gracias a su renovación. En un artículo temprano como *Moisés o Washington* (1942) había afirmado que

> nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podremos hundirnos mientras rehusemos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces –desde ese momento en adelante– la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad[28].

Se observa así un doble movimiento: la acción revolucionaria se presenta como un desafío que pone en cuestión y transforma el contexto sociopolítico en el que irrumpe, pero lo hace amparándose bajo la tutela de una tradición que apoya, refuerza y autoriza el cambio. Así, la tradición disimula (pero no por ello niega ni tampoco altera) el carácter espontáneo, contingente y rupturista de la acción. Lo que hace es suministrar *a posteriori* un falso origen o una paternidad que en realidad es putativa. Los referentes invocados no son los verdaderos motores que inspiran las acciones de los actores. Aunque no dejan de tener un componente movilizador, más bien se apela a ellos para legitimar un proyecto ya iniciado y con el fin de encubrir su carácter de novedad radical y carente de fundamentos *(ungrounded)*[29]. Como ha precisado la pensadora Bonnie Honig, «el giro a la Antigüedad iba en busca del alivio de que la innovación de la revolución no era radical sino derivativa. Pero este alivio es falso, pues la acción *carece de precedentes*»[30]. En este mismo sentido apunta Arendt que «si no hubiera sido por el brillo que conservó a través de los siglos el ejemplo clásico, ninguno de los hombres de las revoluciones de uno y otro lado del Atlántico hubieran tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que resultó ser una acción *sin precedentes*»[31].

La paradoja consiste en ese doble carácter: por un lado, conectado con la Antigüedad, pero de todos modos, y al mismo tiempo, en realidad carente de precedentes. Lo que se observa desde Arendt es que en la Revolución

americana se da una extraña (y tranquilizadora) remisión al pasado que no se corresponde en modo alguno con ningún nexo causal, por lo que no impide que la acción revolucionaria se manifieste de todos modos como una novedad insólita y radical que se define por su rupturismo y su ausencia de fundamentos. Lo importante es que, aun novedosa y revolucionaria, y sin estar determinada por nada previo, no por ello la acción tiene por qué estar desconectada o permanecer sorda a lo cronológicamente anterior.

Los dos rasgos, su carácter no causado y la referencia al pasado, son compatibles desde la perspectiva de Arendt. Así comprendemos que también lo son la tradición y la acción o qué rol puede ejercer la primera sobre la segunda. Pese a no ser efectivamente previa a la acción, con el recurso a la tradición se pretende hacer ver lo contrario al mostrar su precedencia temporal. De esta manera se pone en práctica un fingido carácter retroactivo que enmascara la ausencia de causas y discursos que autorizan la acción y se le aporta una fuente suplementaria de legitimación. Lo que se hace es hilar un vínculo nuevo con el pasado y, solo en apariencia, libera a la acción de su carácter radicalmente contingente y disruptivo. Desde este prisma, Roma no habría sido tanto el origen y la causa de la revolución como aquello que, gracias al prestigio de su tradición, puede justificarla y cuyo recuerdo puede ser oportunamente revivido para paliar o encubrir su contenido revolucionario.

REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y ACCIÓN

El análisis de Arendt sobre la Revolución americana sirve como un buen ejemplo para problematizar la relación entre la teoría y la práctica, entre pensamiento y acción. Con ello también se cuestionan las aproximaciones intelectualistas e idealistas a las revoluciones (y de paso a la historia). Frente a ello, Arendt se propuso refutar que la teoría tiene una prioridad temporal y ontológica respecto a la praxis. Su meta fue liberar a la acción del riesgo de la dictadura de la teoría, lo que lleva a entender la primera (y con ello la misma revolución) como una simple, fiel y dócil aplicación de un cuerpo de ideas o pensamientos previos, unos gestados y madurados al margen de la experiencia. Esta manera de pensar conduciría al peligro de devaluar la acción y de escindir los actores políticos en dos grupos contrapuestos: quienes piensan y mandan y quienes actúan y obedecen. Esta

división es un modelo que Arendt quiso superar.

Las ideas sin duda existen e influyen, son importantes y se expresan sin cesar en la arena política, aunque convendría no sobredimensionar su influjo y ante todo repensar cuál es su vínculo con la acción y si este debe ser identificado, directa o indirectamente, con uno causal. Para Arendt, las ideas no desempeñan un rol rector, pues también se las tiene en cuenta desde unos criterios pragmáticos marcados por las circunstancias. Por ello, conviene observarlas desde el otro lado: no desde la emisión y desarrollar una historia meramente intelectual del pensamiento político, sino desde una recepción que las invoca, lee e integra a su manera desde sus cambiantes intereses y deseos. La tarea a realizar desde esta perspectiva es una historia de las apropiaciones prácticas o intelectuales de las ideas del pasado. En otras palabras, no tanto qué «hacen» las ideas sino qué se hace con ellas o en su nombre. O, por así decir, tener en cuenta que la autoridad de una tradición del pasado depende en buena medida de que sea *autorizada* en el presente.

De todos modos, tampoco se debería caer en el exceso de absolutizar el carácter de una recepción que nunca se desarrolla en el vacío, en parte porque se puede politizar, apropiar e incluso instrumentalizar el pasado, pero no se puede hacer con este lo que se quiera. Además, porque no se debe confundir la relación pragmática con una exclusivamente cínica. Finalmente, porque ese pasado no es algo así como un mero adorno en el que envolverse, sino un imaginario que penetra e influye de diversas maneras y donde la relación entre pasado y presente no está clara. Dicho de otro modo, la teoría no es soberana, pero tampoco la recepción. La relación que se establece con la tradición, en especial en el contexto de una acción plural y concertada con muchas otras personas y en un mundo que no solo se compone de presente sino también de pasado, no deja de ser dinámica y de estar llena de tensiones, así como de depender de una multiplicidad de factores.

Como se sabe, las reflexiones de Arendt en torno a la acción tienen como objeto la reivindicación de su carácter espontáneo, imprevisible, irreversible, plural y concertado, razón por la que se manifiesta como discontinuidad, ruptura o interrupción con lo anterior. Y pese a que concurran causas, condicionamientos, motivaciones o principios, la acción siempre se encuentra más allá de ellos y no se deja reducir a lo

supuestamente marcado por estos. El acontecimiento de la acción, en la medida en que es el comienzo de algo radicalmente nuevo y se define por su carácter desbordante, no es explicable por los elementos que le anteceden. Según Arendt,

> no solo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que le podamos asignar (…), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Solo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él (…). Cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes[32].

Arendt invierte de esta manera la relación de anterioridad entre causas y efectos. En su opinión, el propio acontecimiento trae consigo las causas de su irrupción y, por ello, también las condiciones de su explicación. Del mismo modo, la acción política no debe ser considerada como una simple ejecución o materialización de unos enunciados o programas teóricos –o de una tradición de pensamiento–, pues contiene rasgos irreductiblemente novedosos e inherentemente desbordantes que impiden que se la deba entender desde una posición de sometimiento respecto a la teoría. Sin embargo, eso no quiere decir que la acción esté enteramente huérfana o desprovista de toda referencia teórica o al pasado, como si fuera una pura espontaneidad o solo estuviera enraizada en el presente.

Un pasaje respecto a la Revolución americana, citado más arriba, resulta una vía para sugerir la posibilidad de concebir la relación entre teoría y *praxis* de un modo distinto. Recordemos una frase clave ya citada de Arendt: «no era, pues, la tradición lo que les religó a los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban modelos y precedentes». Según estas líneas, la teoría no tiene por necesidad una prelación temporal ni mucho menos ontológica, pues pasa a ser invocada y reconocida como una fuente de inspiración o de autoridad a partir de las necesidades derivadas de unas experiencias en concreto. Aunque esos referentes o esa tradición, llegado el caso, puedan hacer referencia incluso a un pasado remoto e inmemorial, su origen *efectivo* debe ser colocado en el contexto de la acción presente. Esta no tiene por qué ningunear o desembarazarse de los referentes suministrados por la tradición, ya que puede servirse de aquellos que le inspiren y tanto

ponerlos en práctica como actualizarlos, recuperarlos para el mundo, desde la experiencia, sin que eso conlleve la desnaturalización o domesticación del componente rupturista de la acción o de la revolución.

Ciertamente la relación de subordinación de la *praxis* respecto a la teoría sigue vigente de algún modo, pero deviene más ambigua y depende de un reconocimiento o una apelación previos, y no siempre fieles al referente invocado, cuya procedencia se sitúa en la misma experiencia. Según este modelo, ninguno de los dos polos se impone al otro. Ambos, al menos a nivel ideal, se retroalimentan. Así se proporciona una lectura de la historia que, al mismo tiempo que presta atención a las ideas, no por ello cae en una interpretación idealista. Al respecto, hay que tener en cuenta también que la relación con la tradición, o con los referentes invocados en general, tiende a ser sumamente plural. Por un lado, porque una misma tradición, como fue el caso de la romana, puede ser lo suficientemente rica como para ofrecer un abanico de posibilidades bastante amplio. Por el otro, porque la relación no se suele dar con una sola tradición sino con varias, donde la hegemonía de una u otra puede variar según la coyuntura o el tema en discusión.

Resulta ilustrativo recordar que esa Roma tan admirada por los revolucionarios americanos había sido al mismo tiempo decepcionante para muchos de ellos a la hora de encarar cuestiones tan importantes como su relación con los territorios de ultramar. Ahí el mucho más independiente modelo de las colonias griegas resultaba más atractivo. Alexander Hamilton destacó esta contradicción con la antigua Roma unos años antes de la Declaración de Independencia en su *A Full Vindication of the Measures of the Congress* (1774), donde escribió que

> Roma fue la nodriza de la libertad. Fue celebrada por su justicia y clemencia; pero, ¿de qué manera gobernaba sus provincias dependientes? Estas fueron el escenario continuo de la rapiña y la crueldad. De ahí debemos aprender cuán poca confianza se debe tener en la sabiduría y en la equidad de las naciones más ejemplares[33].

Además, la antigua Roma también podía ofrecer simultáneamente un gran ejemplo a seguir en su etapa republicana y uno a evitar en su etapa imperial, la cual se asimilaba muchas veces a la tiranía y se podía asociar por tanto a la enemiga corona británica. Eso explica que la influencia romana en los debates públicos de la Revolución americana se manifestara en un constante juego de presencias y ausencias. De hecho, en los debates constitucionales

ganaron mucha más visibilidad modelos griegos como la Liga Anfictiónica, la Liga Aquea e incluso la Liga Licia, la cual, además, ya había sido alabada por otro referente del momento como Montesquieu. Fundar una nueva Roma no era lo mismo que fundar Roma de nuevo, porque, entre otras cosas, ya no solo se fundaba desde Roma.

Finalmente, se debe tener en cuenta que la interpretación que los actores hacen de los referentes pretéritos no es ni pretende ser del todo fiel ni literal. Eso no solo se advierte en las lecturas muchas veces subjetivas, parciales, personales, oportunistas y/o reduccionistas que los revolucionarios americanos hicieron de los escritos o ejemplos del pasado. También se manifestó en la creación de instituciones que hacen referencia al pasado, como el Senado o edificios como el Capitolio, pero cuyo sentido o función se alteró y adaptó al presente. En no pocos casos, el recurso al pasado era más simbólico que real, más un deseo no pocas veces forzado de establecer un vínculo aparente de filiación con determinados personajes, valores o épocas, que una adscripción real y fidedigna. De ahí que, al menos en un sentido fuerte, resulte bastante dudoso que las principales causas ideológicas de la Revolución americana se hallasen realmente en los autores citados. Además, este esquema no debería ser comprendido desde una perspectiva puramente racionalista o estratégica, pues en estos juegos de referencias también toman parte otros factores en modo alguno irrelevantes como los afectos.

Todo eso explica que la invocación al pasado pudiera coincidir con un parcial o amplio desconocimiento de este[34]. El historiador Bernard Bailyn, quizá excesivamente, ha escrito que los clásicos fueron citados sin cesar por los revolucionarios americanos, pero asimismo que lo eran «a título ilustrativo, nunca como determinantes del pensamiento. Esos autores antiguos contribuían con su lenguaje vigoroso, pero no aportaron la lógica ni el sistema de pensamiento; constituían una autoridad respetada universalmente, pero no motivaron las convicciones políticas ni sociales»[35]. En otro pasaje agrega que «con frecuencia la erudición que exhiben [los revolucionarios americanos] es falsa; muchas veces las transcripciones parecen traídas de los cabellos, a modo de “fachada decorativa destinada a adornar una página o un discurso y aumentar el peso de un razonamiento”»[36]. Eso habría generado situaciones cómicas como la del futuro presidente John Adams, quien, después de leer en serio a

Platón, a quien se había referido previamente como un defensor de la igualdad y de la autonomía, llegó a pensar que *La república* debía de ser una sátira[37]. De todos modos, esta ignorancia, consciente o no, real o no, no sustrajo su aura ni su capacidad movilizadora a esos referentes. A menudo, gracias a que una imagen simplista y homogénea puede ser más útil que una compleja, lo que ocurre es más bien lo contrario.

---

[1] Este mismo tema ha sido parcialmente desarrollado en E. Straehle, «Rethinking the Relationship Between Past, Present, and Future: Arendt's Account on Revolution», *Arendt Studies* 3 (2019), pp. 93-109.

[2] V. Almirall, *Antologia de textos. Barcelona: Institut d'estudis autonòmics*, 2011, p. 280.

[3] J. P. Brissot, *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chatellux*, Londres, 1786, p. 106

[4] En R. Price, *Observations on the Importance of the American Revolution*, Londres, T. Cadell, 1785, p. 102.

[5] L. Kossuth, *Selected Speeches*, Londres, Trubner, 1853, p. 312.

[6] Aunque le reconociese un papel de precursora, su interpretación era clara: «De todas las revoluciones contemporáneas, la francesa fue la única ecuménica. Sus ejércitos se pusieron en marcha para revolucionar al mundo, y sus ideas lo lograron. La revolución norteamericana sigue siendo un acontecimiento crucial en la historia de los Estados Unidos, pero (salvo en los países directamente envueltos en ella y por ella) no dejó huellas importantes en ninguna parte. La Revolución francesa, en cambio, es un hito en todas partes. Sus repercusiones, mucho más que las de la revolución norteamericana, ocasionaron los levantamientos que llevarían a la liberación de los países latinoamericanos después de 1808. Su influencia directa irradió hasta Bengala, en donde Ram Mohan Roy se inspiró en ella para fundar el primer movimiento reformista hindú, precursor del moderno nacionalismo indio» (E. Hobsbawm, *La Era de la revolución. 1789-1848* [1962], Buenos Aires, Crítica, 2009, p. 63).

[7] D. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, University of Chicago, 1953, p. 68.

[8] L. Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1955, p. 5.

[9] Th. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine*, vol. 1, Nueva York, The Citadel Press, 1945, p. 1303.

[10] J. Adams, *The Works of John Adams*, vol. 9, Boston, Little, Brown and Company, 1854, p. 635.

[11] Véase para este tema *Empire of Liberty* (2009) de Gordon S. Wood.

[12] Th. Jefferson, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 380. Traducción modificada. En una carta menos conocida, escribió a James Madison: «*Malo periculosam libertatem quam quietam servitutem* (prefiero la libertad con riesgo a una cómoda servidumbre). Incluso este defecto produce bien, pues evita la degeneración del gobierno, y alimenta una atención general hacia los asuntos públicos. Sostengo que un poco de rebelión, aquí y allá, es cosa buena, y tan necesaria en el mundo político como las tormentas en el físico (…). Una observación de esta verdad debería hacer que los gobernantes republicanos honestos fuesen indulgentes en su castigo de las rebeliones, a fin de no

desalentarlas en demasía. Son una medicina necesaria para la buena salud del gobierno» (*ibidem,* pp. 367-368). El adagio en latín, por cierto, seguramente lo extrae de *El contrato social* de Rousseau, quien en realidad había escrito *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*.

[13] Como epítome de esas críticas, véase la reseña que Eric Hobsbawm incluyó en *Revolucionarios*. Frente a los reproches históricos que ha recibido *Sobre la revolución,* algunos merecidos, se debe recordar que Arendt avisa desde un principio que no pretende escribir la historia de las revoluciones ni reflejar el decurso de los acontecimientos, en los cuales apenas ahonda, sino comprender su significación política en el mundo actual. Aunque haga alusión a episodios pasados, *Sobre la revolución* es ante todo una obra de pensamiento político y una particular exposición histórica de la ontología de la acción. Más allá e incluso frente a sus afirmaciones históricas concretas, es este el aspecto que se quiere reivindicar en este libro.

[14] J. Godechot, *Les révolutions (1770-1799),* París, PUF, 1965, p. 99. Poco después añadía que «la Revolución americana quería establecer la libertad y la democracia regresando a las instituciones del pasado; era revolucionaria en la medida en que era conservadora. Pero pareció muy revolucionaria a los viejos países de Europa» (*ibidem,* p. 103).

[15] Por ejemplo, Jonathan Israel sostiene que «la "Tesis de Palmer" que sitúa una "Revolución Atlántica" común en el origen de la modernidad democrática necesita ser reivindicada, reafirmada enérgicamente y ampliada más allá de donde la llevó el propio Palmer. La "llamarada expansiva", la transformación en parte imaginaria y en parte real de Europa, América y el resto del mundo, desde las jerarquías del Antiguo Régimen a la supuesta era de la emancipación, la igualdad y la justicia para todos, comenzó en serio en 1775-76 con el auge de los principios del 76» (J. Israel, *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848,* Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 600).

[16] H. Arendt, *Sobre la revolución* [1963], Madrid, Alianza, 2004, p. 321.

[17] G. S. Wood, *The Idea of America: Reflections on the Birth of the United States,* Nueva York, Penguin Press, 2011, p. 73.

[18] A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography,* Middletown, Wesleyan University Press, 1977, p. 77.

[19] Véase *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution* (1994) de Mortimer N. Sellers para esta cuestión.

[20] C. J. Richard, *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 41.

[21] Para esta cuestión, véase el libro *Rome Reborn on Western Shores* (2009) de Eran Shalev. Por su parte, cuenta Clelia Martínez que «en el periodo de luchas intestinas en el seno de la administración en Washington, Hamilton creó todo un código secreto para citar a amigos y enemigos políticos a los que se refería con nombres en clave tomados de las vidas de Plutarco» (C. Martínez, *El Espejo griego: Atenas, Esparta y las ligas griegas en la América del periodo constituyente, 1786-1789,* Barcelona, Bellaterra, 2013, p. 150).

[22] Escribió Mirabeau: «En menos de un siglo, la institución que traza una línea de separación entre los descendientes de los habitantes de Cincinnati y sus conciudadanos provocará tal desigualdad que el país, que hoy solo contiene ciudadanos iguales a los ojos de la constitución y de las leyes, se compondrá de dos clases de hombres: los patricios y los plebeyos» (Mirabeau, *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus, ou Imitation d'un pamphlet anglo-américain,* Londres, Johnson, 1784, p. 44).

[23] H. Arendt, *Sobre la revolución,* cit., p. 271.

[24] *Ibidem*, p. 271.

[25] A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El Federalista* [1787-1788], Madrid, Akal, 2015, pp. 165-166. La autoría de estas líneas se atribuye a Madison. Traducción modificada. Bernard Bailyn afirma

en *To Begin the World Anew. The Genius and Ambiguities of the American Founders* (2003) que también la redacción de los *Federalist Papers* y de la misma Constitución americana de 1787 estaban atravesados por la cuestión de la herencia y la relación con el pasado: esto es, cómo tratar de construir el incipiente Estado americano al mismo tiempo que hacerlo sin romper con ello con la ideología básica de la revolución.

[26] H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* [1968], Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 222-223. Traducción modificada.

[27] H. Arendt, *Sobre la revolución,* cit., p. 220. Traducción modificada.

[28] H. Arendt, *Escritos judíos,* Barcelona, Paidós, 2016, p. 226.

[29] Poco antes de morir escribió Arendt: «El abismo de la pura espontaneidad, que en las leyendas de fundación es salvado por el hiato entre liberación y constitución de la libertad, fue disimulado mediante la estratagema, típica de la tradición occidental (…) de entender lo *nuevo* como una reafirmación mejorada de lo viejo» (H. Arendt, *La vida del espíritu* [1977], Barcelona, Paidós, 2002, pp. 449-450).

[30] B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics,* Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1993, p. 98. Énfasis propio.

[31] H. Arendt, *Sobre la revolución,* cit., p. 270. Énfasis propio.

[32] H. Arendt, «Comprensión y Política», en H. Arendt, *De la historia a la acción,* Barcelona, Paidós, 1995, pp. 41-42.

[33] *A Full Vindication of the Measures of Congress,* Nueva York, James Rivington, 1774, p. 11.

[34] Tariq Ali indica algo parecido: «En el siglo pasado, durante mucho tiempo, quienes honraban a Lenin, en gran medida le desconocían. Le veneraban, pero raramente leían sus escritos. Lo más habitual, en todos los continentes, era que su propio bando malinterpretara e hiciera un mal uso de Lenin con fines instrumentales: partidos y sectas, grandes y pequeños, que reivindicaban su legado» (T. Ali, *Los dilemas de Lenin: terrorismo, guerra, imperio, amor revolución,* Madrid, Alianza, 2017, p. 13). Por su parte, Emmanuel Terray escribió acerca de la influencia del maoísmo en Mayo del 68: «Ahora sé que la Revolución Cultural con que soñamos y que inspiró parte de nuestra práctica política no tenía mucho en común con la Revolución Cultural que se vivió en China (…). De hecho, el poder simbólico de la China maoísta funcionaba en Europa a finales de los sesenta de forma independiente a la realidad china propiamente dicha. “Nuestra” Revolución Cultural estaba muy lejos de esa realidad, pero tenía el peso y la consistencia de aquellas representaciones colectivas que la sociología y la antropología han estudiado tanto tiempo» (citado en K. Ross, *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria,* cit., pp. 141-142). Un pasaje más entre muchos otros puede ser reproducido, este del prefacio de *La invención del marxismo* de Montserrat Galcerán: «Quizá sea útil recordar una anécdota que vivimos durante los tres primeros años de la “transición a la democracia” en España (…): abrimos un taller permanente bajo el rótulo: “Para leer el Capital”; en él se matricularon muchos militantes y dirigentes de la izquierda recién legalizada: todos ellos mantenían un discurso fluido y vehemente, con alguna cita incluida, sobre la “filosofía de la praxis” aplicada a la interpretación y “correcta transformación” de la situación que estábamos viviendo; lo anecdótico consiste en que a todos les unía un denominador común: “ninguno había leído a Marx, pero todos eran marxistas”» (en M. Galcerán, *La invención del marxismo,* IEPALA, Madrid, 1997, p. VI).

[35] B. Bailyn, *Los orígenes ideológicos de la Revolución americana* [1967], Madrid, Tecnos, 2012, p. 38.

[36] *Ibidem,* p. 36. Se trata de una tesis que en realidad Georges Lefebvre ya había señalado respecto a la Revolución francesa, cuando, en ocasión de la reseña que hizo al libro *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries* (1937) de Harold Parker, apuntó respecto a las abundantes referencias al pasado clásico que «es imposible ver en todo esto otra cosa que un decorado (*décor*)

impuesto por la formación literaria de estos hombres al pensamiento dictado por los acontecimientos» (*Annales historiques de la Révolution française*, 89, 1938, p. 467).

[37] *Ibidem*, p. 37. En cualquier caso, eso no le impidió escribir luego obras eruditas como los tres volúmenes de *A Defence of the Constitutions of Government of the United. States of America* (1787), donde dialogaba extensamente con una multitud de experiencias gubernamentales y de pensadores.

7. La revolución y los problemas de la recepción

> «La Revolución [francesa] constituye el primer triunfo práctico de la filosofía, el primer ejemplo en la historia del mundo de la construcción de un gobierno sobre los principios de un sistema ordenado y racionalmente construido. Constituye la esperanza de la humanidad y proporciona consuelo a los hombres que, en otros lugares, siguen gimiendo bajo el peso de males seculares». Friedrich von Gentz

> «Es la filosofía la que, en silencio, prepara las revoluciones políticas, como es la opresión la que las motiva, la desesperación la que las realiza, la energía la que las hace, el contrato social el que las especifica, la legislación la que las fija, el pueblo el que las apoya y consagra, el éxito el que las legitima, y su empresa fallida la que las hace criminales». Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, *Principes régénérateurs du systême social*.

> «No se sabe cómo, sin plan, sin meta determinada, unos hombres divididos por sus intenciones, moral e intereses, pudieron seguir la misma ruta y llegar de forma concertada a una subversión total». Pierre-Victor Malouet, *Mémoires*.

> «Leer es peregrinar en un sistema impuesto». Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*.

> «La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar solo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el ser humano que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas». Ernst Bloch, *El principio esperanza*.

LA ILUSTRACIÓN COMO PROBLEMA

Como la Revolución americana, también la francesa estuvo atravesada por la cuestión de la recepción. Hemos hablado antes de la problemática influencia de esa Antigüedad idealizada, y lo mismo podríamos interrogarnos respecto a una Ilustración tan recordada, celebrada y ubicua, pero no menos distorsionada e instrumentalizada. No está de más recordar que según el historiador Roger Chartier situar el origen de la Revolución en las ideas de la Ilustración «sería redoblar sin saberlo el gesto mismo de los actores del acontecimiento y considerar históricamente revelada una filiación ideológicamente proclamada»[1]. En efecto, fueron los mismos revolucionarios quienes se esforzaron por recalcar y visibilizar esos vínculos con el pasado con el propósito de legitimar sus propias medidas políticas a partir del recuerdo, el prestigio y la autoridad públicamente

reconocida de estos ilustres pensadores.



Anónimo, *Bailly conduce a Voltaire y otros precursores hacia la ciudad futura,* ca. 1790. Musée National de la Coopération Franco-Américaine (Blérancourt).



Anónimo, *Fiesta de la razón en Notre-Dame,* 1793. BNF. Obsérvese el gorro frigio que lleva la diosa razón.

Una obra maestra fue el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet, publicado poco después de su muerte y convertido en seguida, en parte también por haber sido una víctima más del Terror jacobino, en un texto de referencia para un Directorio que imprimió miles de copias de la obra. Según Franck Alengry, Condorcet habría sido uno de los grandes faros intelectuales del Directorio, uno no siempre visible o reconocido que habría influido notablemente en Constitución de 1795[2]. En su más célebre escrito, el último de los *philosophes* esbozó una filosofía de la historia del progreso por la que la revolución era presentada como la culminación y el resultado inevitable de las anteriores revoluciones del pensamiento y la ciencia representadas por Descartes o Newton. Su intención era retratar la Revolución francesa como una revolución de la razón equiparable a las otras y enfrentadas conjuntamente al reino de los prejuicios, la ignorancia, el despotismo y la sinrazón.

Desde el otro costado político también se quiso enfatizar ese vínculo entre la Ilustración y la Revolución. Matando dos pájaros de un tiro, a menudo el

objetivo no era solo combatir la Revolución francesa sino erradicar asimismo las fuentes desde donde explicaban su (fatídico) origen. Ya en 1789 el abate Augustin Barruel culpó del estallido de la revolución al «progreso del filosofismo»[3]. Con ello se observa cómo la naciente tradición negativa se construyó en buena medida desde la previa tradición contrailustrada y cómo las dos fueron muchas veces, mas ni mucho menos siempre, de la mano. El propio Barruel, más tarde enormemente famoso por unas *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo* (1797-1799) que fueron elogiadas por Burke y en las que popularizó una lectura conspiracionista del estallido de la Revolución francesa, ya había escrito años antes textos que apuntaban contra la Ilustración como *Les Helviennes* (1781). Con anterioridad, se habían publicado obras tan populares como *Epître du diable à Monsieur Voltaire* (1760), la cual había vendido unas 30 ediciones antes de 1789 y en la que se utilizaba la figura del demonio y su elogio a la conducta anticristiana del famoso *philosophe* con el fin de desacreditarlo. Antes de la *reductio ad hitlerum* se practicaba lo que podríamos denominar la *ad luciferum*.

A esa retórica que apuntaba simultáneamente contra la Ilustración y la Revolución se apuntaron incluso personas poco antes vinculadas a la filosofía de las luces como el inefable Jean-François de la Harpe, autor primero de un exitoso *Elogio de Voltaire* en 1779 y, tras su conversión a la causa contrarrevolucionaria, de un escrito aceradamente antiilustrado como el popular *Del fanatismo en la lengua revolucionaria* en 1797. Por su parte, una figura antes vinculada a Voltaire como Rivarol fue el autor de un panfleto, *De la filosofía moderna* (1797), donde se refirió al deplorable «fanatismo filosófico» como un monstruo que tenía «la novedad como principio, la destrucción como medio y la revolución como punto fijo»[4].

Como se sabe, la figura más asociada a la Revolución francesa fue la del «ilustrado» Rousseau, autor sin cesar mencionado y públicamente alabado por sus protagonistas, al mismo tiempo que injuriado por sus enemigos. Ya antes de 1789, Bertrand Barère, más tarde uno de los jacobinos más conocidos, le dedicó un celebrado elogio en el que exclamó: «Oh, Jean-Jacques, todo ser virtuoso y sensible te reconocerá como su maestro y su modelo»[5]. Un ejemplo prolijo e interesante, también por ser quien publicó sus obras completas entre 1788 y 1793, fue el de Louis-Sébastien Mercier, quien en su monografía *De Jean-Jacques Rousseau considerado como uno*

de los primeros autores de la Revolución (1791) escribió:

> El Contrato Social: he ahí la mina fecunda de la que nuestros representantes han sacado los materiales de la gran obra de la constitución (…). Si se reconocen las bases eternas, si se construye el inmenso muro, el templo levantado a la libertad lleva la impronta del genio de Rousseau nacido para determinar la perfectibilidad social y alejar al hombre de las leyes arbitrarias (…). Las *máximas* de Rousseau han formado la mayor parte de nuestras leyes, y nuestros representantes han tenido la modestia y la lealtad de admitir que el *contrato social* fue en sus manos la palanca con la que se han levantado y finalmente han derribado este enorme coloso del despotismo, que durante tantos siglos había pisoteado tan cruelmente a la nación[6].

Además, dicha influencia también se quiso exhibir públicamente de otras y muy diferentes maneras. Una calle de París recibió en 1791 el nombre de un Rousseau cuyo rostro fue asimismo recordado en numerosos lugares públicos. Ese mismo año se lo quiso inhumar en el Panteón, lo que al final se demoró hasta 1794. Antes, a fines de 1790, el diputado Ange Marie d'Eymar había solicitado con este discurso que se rindiera homenaje al pensador ginebrino, incluyendo en su petición que se erigiera una estatua en su honor y que un ejemplo del *Emilio* fuera ofrendado a la Asamblea.

> La inmortalidad se ha apoderado de las obras de Jean-Jacques, las ha marcado con su sello, las guarda para los siglos venideros. Les corresponde a ustedes, señores, a esta época memorable de nuestra regeneración, asignarles, en los fastos del espíritu humano, el lugar honorable que les corresponde. Más afortunados que nosotros, los que nos sucederán no tendrán los mismos obstáculos a superar, ni las mismas pasiones que los dividen. Que la imagen de J.-J. Rousseau esté constantemente ante sus ojos en sus importantes deliberaciones; unidos en un mismo y único interés, el de encontrar la verdad, todos la buscarán de común acuerdo y de buena fe. Entonces Rousseau será su guía: caminarán con seguridad, iluminados por la antorcha de su genio y el lema que él mismo eligió, *Vitam impendere vero* [Dedicar la vida a la verdad][7].

Por ello, desde el lado contrarrevolucionario también las críticas se personalizaron cada vez más en Rousseau, a quien se consideró (e incriminó) como el mayor ideólogo y responsable *filosófico* de la Revolución francesa. Jacques Mallet du Pan subrayó en 1793 que, con la salvedad de Condorcet, «todos los revolucionarios de Francia, empezando por Sieyès y terminando por Marat, fueron discípulos de Rousseau. La sangre inocente derramada los últimos cuatro años se refleja *(rejaillit)* en su memoria»[8]. Dicha opinión en buena medida ha perdurado hasta el presente, y no solo entre las filas contrarrevolucionarias. Asimismo, ha sido propagada por historiadores de primera línea como Edgar Quinet, quien señaló que Rousseau «fue para dicha Revolución lo que el germen para el

árbol. Anticipadamente la representa y la personifica, hasta donde un individuo puede representar un sistema social»[9]. Un papel semejante, con sus respectivas interpretaciones y valoraciones, le adjudicaron figuras que iban desde Thomas Carlyle, Albert Laponneraye, Alphonse Esquiros, Louis Blanc e Hippolyte Taine hasta Albert Mathiez, Pierre Gaxotte, Charles Maurras, Jacob Talmon e incluso Hannah Arendt. Entre los críticos no faltaron revolucionarios como Proudhon, quien dijo de Robespierre que no era más que «un discípulo exacto de Rousseau» y de este,

> cuya autoridad nos guía desde hace casi un siglo, [que] no ha comprendido nada en relación con el contrato social. A él se le debe achacar, como causa, la gran desviación de 1793, expiada ya por 57 años de estériles convulsiones *(bouleversements)*, y que algunos espíritus más ardientes que reflexivos nos quieren hacer retomar todavía como una tradición sagrada[10].

Sin embargo, la realidad fue más complicada. La conexión entre Rousseau y los jacobinos fue cuestionada por sus mismos enemigos termidorianos. Ellos fueron los primeros en querer salvar la memoria del pensador ginebrino y desconectarlo del Terror que luego se le imputó. Desde esta perspectiva, Robespierre no habría sido el portavoz del pensamiento de Rousseau sino el traidor a su herencia, y de paso a la Ilustración e incluso la Revolución. Una muestra fue el diálogo ficticio *Grande dispute au panthéon entre Marat et Jean-Jacques Rousseau* (1794), donde el segundo abroncaba al primero por el mal y violento uso que se había hecho de sus ideas. Publicado al poco de la panteonización de Rousseau, el propósito de este escrito termidoriano era preparar la despanteonización del jacobino Marat, efectuada meses más tarde. Poco después, en el termidoriano *Almanach des gens de bien* (1795), se imaginaba un diálogo entre Rousseau y el guillotinado Malesherbes, donde el primero lamentaba que los jacobinos no le habían comprendido e insinuaba que ni siquiera lo habían leído, pues jamás había dicho que el camino hacia la libertad estuviera lleno de sangre y cadáveres[11].

Más elaborada fue la respuesta del revolucionario moderado Pierre-Louis Roederer. Su objetivo fue desjacobinizar la memoria de Rousseau y demostrar que el Terror no formaba parte de la revolución. A su juicio, habría sido más bien un rostro alternativo de la Contrarrevolución, razón por la que adujo que «acusar a la Filosofía de los crímenes de 1793 es absolver a los villanos (*scélerats*) que los cometieron, es absolver la villanía

para aplastar la virtud de la que ha tomado su máscara»[12]. Recordó también que un gran número de crímenes se habían llevado a cabo a lo largo de la historia en nombre del cristianismo y que no por ello se debía responsabilizar a la religión por entero.

Desde el otro lado ideológico, Mallet du Pan aportó un diagnóstico interesante. En contraste con otros contrarrevolucionarios, matizó que la Revolución francesa no se explicaba tanto desde las ideas ilustradas, tampoco desde presuntas conspiraciones como las difundidas por reaccionarios como Barruel, cuanto por el propio colapso de la autoridad monárquica y la desastrosa situación de la corona borbónica[13]. Eso habría conducido a un desplazamiento del poder *(puissance)*. Invirtiendo el nexo causal, no habría sido el estallido de la revolución el causante del desmoronamiento de la autoridad del rey, sino este el que habría propiciado la deriva revolucionaria[14]. En ese contexto, podemos añadir, la Ilustración, como también la Antigüedad, habría desempeñado un papel sin duda importante y habría proporcionado las retóricas o marcos intelectuales que, una vez apropiados y adaptados a la coyuntura, habrían legitimado y/o reorientado los nuevos cambios. Al fin y al cabo, una revolución no quiere presentarse meramente como una simple acción reactiva. De ahí los esfuerzos por pertrecharse discursivamente para investirse de una mayor legitimidad, profundidad y/o trascendencia. La pregunta sería entonces: ¿es la crisis de autoridad la causa que origina la revolución o es esta la que produce aquella?

Además, convendría evitar los intencionalismos o los teleologismos a la hora de analizar el pasado. El acontecimiento revolucionario se definió por un impresionante e impredecible grado de transformación, razón por la que los horizontes de expectativa de años como 1787, 1789 o 1792 fueron sensiblemente diferentes entre sí. Eso explica por ejemplo que un ideal como el republicano pudiera pasar de ser quimérico a una realidad más que plausible en unos pocos años. Muchas otras cuestiones se vieron enormemente alteradas en poco tiempo y obligaron a que los actores de la revolución, y los de la contrarrevolución, tuvieran que ir modificando y repensando sus posiciones en diálogo con una deriva histórica muy compleja y volátil al mismo tiempo, marcada por sorpresas, decepciones, traiciones o guerras, tanto externas como civiles. Camille Desmoulins ya señaló que en julio de 1789, cuando la toma de la Bastilla, apenas habría

diez republicanos en París, cifra que se multiplicó exponencialmente al poco tiempo. Por esa razón, un contrarrevolucionario como Daniel Halévy avisó hace tiempo que «no fueron los revolucionarios los que hicieron la revolución, fue la Revolución la que hizo a los revolucionarios»[15]. Algo semejante se puede decir asimismo de los contrarrevolucionarios, muchos de los cuales, desde De Bonald a La Harpe o Gentz, al principio fueron simpatizantes o colaboradores de la revolución.

Como resumen, es oportuno recordar que según el historiador Jacques Solé

> la Revolución de 1789, incluso sobre el plano ideológico, provenía más de la experiencia política adquirida en el transcurso de los años precedentes, que de una literatura filosófica poco democrática y muy monárquica. Tenía más interés en reconstruir al espíritu del hombre que al Estado. El vocabulario de la Ilustración, separado de su contenido ideológico, moderado, fue simplemente utilizado por los revolucionarios que metamorfosearon su sentido. Las condiciones y el resultado de esa operación eran imposibles de predecir a principios de 1780 y a veces incluso en la primavera de 1789[16].

Al querer establecer un estrecho vínculo de continuidad o causalidad entre la Ilustración y la Revolución francesa se corre el riesgo de convertir a la primera en un movimiento mucho más revolucionario y uniforme de lo que realmente fue. La Ilustración podría ser retratada como una especie de revolución de pensamiento e incluso cultural, pero, en la medida en que gran parte de sus integrantes abogaron preferentemente por vías reformistas y no violentas a implementar desde arriba, es harto complicado considerarla como una revolución social o política. Esta última estalló más tarde, con la gran mayoría de los más conspicuos *philosophes* ya fallecidos, y para ello tuvo que ir más allá de los propios ilustrados a los que al mismo tiempo reivindicaba.

De hecho, la reacción de los pensadores ilustrados todavía vivos al desarrollo de la Revolución francesa acabó por ser problemática, tal y como de diferentes maneras sucedió con Condorcet, Raynal, Marmontel o Morellet. Este último aclaró al principio de su *Apología de la filosofía* (1796) que era una «falsa y absurda opinión» la acusación dirigida «a la filosofía de haber traído los males de la revolución»[17]. Podría haber sucedido algo parecido con Rousseau o Voltaire, lo que fue oportunamente recordado por los enemigos de la revolución. Respecto al segundo, De Maistre observó que «no sé por qué se han obstinado en hacer de este

hombre uno de los santos de la Revolución francesa, de la que no hubiera estimado más que el aspecto irreligioso»[18]. En un escrito de combate como *De la filosofía moderna* (1797) Rivarol indicó de Rousseau, Diderot, Helvétius, D'Alembert y Voltaire que habían preparado la revolución, pero también dejó caer provocadoramente que «si aún estuvieran vivos, serían execrados por las víctimas que los alabaron y masacrados por los verdugos que los deificaron»[19].

Roederer, en el texto *De la filosofía moderna* (1799) que respondía al escrito homónimo de Rivarol, aportó mayor complejidad al tema. Matizó que la filosofía había preparado una reforma financiera, militar, civil, moral y religiosa, pero ciertamente no una revolución política. En su opinión, la causa de la revolución era más bien

> la cólera pública despertada por la resistencia más odiosa a la reforma más justa, es el entusiasmo excitado por las primeras victorias de la libertad sobre el poder arbitrario. La filosofía había hecho necesaria la felicidad del pueblo, pero sin ligarla a una nueva organización de los poderes públicos. Incluso se había dirigido más a los reyes que al pueblo (…). Voltaire y el propio Rousseau dirigieron las principales obras dictadas por la filosofía a los hombres poderosos, nunca a los oprimidos[20].

Desde esta lectura, la Ilustración podía ser ciertamente una causa intelectual, pero no una suficiente ni inmediata. Para que la revolución se desencadenase tuvieron que concurrir otros elementos no previstos (y quizá no deseados) en un principio. Si esas ideas llegaron a ser finalmente una causa, en parte se debió a la resistencia que se les opuso desde el poder, razón por la que esta actitud aparece *de facto* como un elemento involuntariamente cómplice (y concausal) para la eclosión de la revolución. En otras palabras, sería el *fracaso* de la reforma ilustrada lo que habría conducido a que su espíritu fuese recogido de una manera revolucionaria y como una vía que en lo sucesivo se manifestó bajo la forma de un desafío al poder y al orden establecidos.

Por tanto, más que ser una causa intelectual, la Ilustración se convirtió en una y, de este modo, la Revolución francesa apareció como el resultado de un *desvío* por el cual fueron los revolucionarios quienes inopinadamente pasaron a asumir una tarea para la cual no estaban destinados. Y lo hicieron desde un marco que tampoco era el previsto y que comportó cuantiosos cambios, tanto de procedimiento como de proyecto, cuya justificación real no se hallaba en la obra de unos *philosophes* igualmente invocados y

panteonizados como fuentes de legitimación. Sin ir más lejos, la monarquía, que por lo general debía capitanear ese cambio, pasaba a ser ahora una institución cuya desleal y contumaz resistencia acabó por alimentar un republicanismo que en verdad no seguía lo trazado por Rousseau. De ahí que Roederer respondiera a Rivarol que Luis XVI aún estaría reinando si hubiera imitado la actitud de un Federico II, el conocido como «rey filósofo» de Prusia. Por razones no muy distantes, y desde el otro costado político, Barruel colocó en sus *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* al mismo monarca como uno de los grandes culpables del estallido de la Revolución francesa.

La cuestión es: ¿cabe considerar como causas aquellas que los mismos actores, a menudo con el fin de legitimar sus propios posicionamientos, presentan como tales? ¿Y en tal caso qué podríamos entender exactamente por «causa»? Por eso, la pregunta que se ha hecho un pensador como Lucien Jaume no ha sido «¿qué influencia tuvo Rousseau en los jacobinos?» sino «¿por qué lo citan en unos momentos y no en otros?». De nuevo el punto de vista transita del pasado al presente y enlaza con la dimensión pragmática del pensamiento. De ahí que la respuesta de Jaume sea que «el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau no "hace" el jacobinismo; al contrario, es el jacobinismo el que construye "su" Rousseau»[21]. En el contexto de la festejada inhumación de Rousseau en el Panteón, el diputado Joseph Lakanal comentó que no era el Contrato Social el que había explicado la Revolución, sino que «en cierto sentido era la Revolución la que nos ha explicado el Contrato Social»[22]. Paradójicamente, no sería tanto el pasado el que hace comprender el presente sino más bien al revés. Además, esa *explicación* se habría dado no en el terreno del pensamiento sino en la práctica revolucionaria. Sin embargo, una y otra no dejan de estar interrelacionadas y la segunda probablemente no habría existido sin la primera. O al menos no de la forma en que lo hizo. Por decirlo de otra manera, el *poder* de la pragmática no es absoluto ni tampoco *ex nihilo*.



Abraham Girardet y Pierre-Gabriel Berthault, *Apoteosis de Rousseau y traslado al Panteón*, 1798.



Christian Gottlieb Geissler, *Resurrección de Rousseau*, 1794. Biblioteca de Ginebra.

En este contexto, hay tres aspectos a resaltar. Primero, los jacobinos se quisieron apropiar de la memoria del autor ginebrino, y en un contexto más disputado de lo que se suele recordar, pues también entre los enemigos de la Revolución francesa hubo figuras que reivindicaron a Rousseau[23]. Entre ellos, el conde d’Antraigues, quien se presentó como amigo y discípulo del autor de *El contrato social* y quien en los albores de la revolución había publicado el muy popular *Mémoire sur les États généraux, leurs droits, et la manière de les convoquer* (1789). Tras el célebre panfleto *¿Qué es el tercer Estado?* (1789) de Sieyès, fue probablemente el más leído en el contexto de la convocatoria de los Estados generales de 1789[24]. Como anécdota, en portada citó, en castellano y en francés, el juramento del Justicia de Aragón en un revelador pasaje que decía así: «Nos que valemos tanto como vos, y que podemos mas que vos os azemos nuestro Rey, y senor con tal que guardies nuestros fueros; si no, no». Las tradiciones hispanas eran conocidas e incluso reivindicadas en la Francia de la época. Además, y pese a no mencionar a Rousseau en ningún momento, concluyó su panfleto con

la comentada cita *«Malumus periculosam libertatem quam quietum servitium»* que con una pequeña variación también había sido reproducida en *El contrato social*. Sin embargo, y pese a profetizar Antraigues que la voz de la nación, ahogada durante 175 años, jamás «ordenará la ruina de los ciudadanos» y que «sus decretos nunca serán una calamidad para los franceses»[25], al poco tiempo se pasó a las filas de la contrarrevolución.

Aunque menos conocidos, hubo bastantes casos más. En el panfleto *Le dernier coup de la ligue* (1790), atribuido a Antoine-François-Claude Ferrand, se remarcaba que «Jean-Jacques, de quien la asamblea ha profanado las intenciones», las había querido aplicar «en decretos formalmente condenados por cada línea de *El contrato social*»[26]. Otro ejemplo fue el texto *Qu'est-ce que l'assemblée nationale?* (1791), publicado anónimamente, atribuido al conde de Murat-Montferrand y en el que se defendía que Rousseau había manifestado su horror hacia las revoluciones y que las consideraba como uno de los peores males[27]. Desde una perspectiva semejante se publicó el opúsculo *L'Assemblée nationale convaincue d'erreur par J. J. Rousseau* (1792), el cual reproducía numerosos pasajes de la obra del ginebrino para contradecir la deriva revolucionaria y acababa con estas líneas: «Legisladores de Francia, velad la estatua de Rousseau, su frente os haría sonrojar»[28]. De hecho, en los años revolucionarios circuló con profusión ese pasaje que Rousseau escribió a Hume y en el que declaraba que «la sangre de un hombre tiene más valor que la libertad de toda la raza humana»[29]. Para acabar, Charles-François Lenormant pretendía mostrar en su libro *Rousseau, aristocrate* (1790) que el pensador ginebrino, lejos de ser «el primer motor de la revolución» había sido su adversario y su flagelo *(fléau)*. Su conclusión era:

> destruid, pues, el monumento que le eleváis, oh fanáticos partidarios de la desgraciada revolución que nos está matando; vosotros, que quizá no habéis leído nunca las obras de este gran hombre, o que las habéis leído sin comprenderlas; Rousseau se sonrojaría ante vuestro homenaje y él mismo derribaría su imagen de la base ensangrentada destinada a recibirla. Sí, ciertamente, Rousseau merece un monumento, y una Francia más tranquila se apresurará a hacer justicia a su gloria, pero no corresponde a sus manos parricidas levantarlo[30].

En segundo lugar, se debe destacar que Rousseau era una figura muy célebre y popular ya antes de la Revolución, alguien cuya tumba en Ermenonville era objeto de peregrinajes, entre los cuales al parecer se incluyó incluso el de María Antonieta en 1780, pero cuyo reconocimiento

no provenía mayoritariamente en tanto que pensador propiamente político. El celebérrimo Rousseau de antes de la revolución era en gran medida el autor de la novela epistolar *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), según Robert Darnton el mayor *best-seller* del siglo XVIII y que en sus primeras cuatro décadas fue reeditada unas 70 veces al menos[31]. También el *Emilio* fue muy influyente, mucho más que su inconclusa segunda parte, *Emile et Sophie, les solitaires* (1781), publicada póstumamente y muchas veces ninguneada por la incomodidad que suscitaba[32]. En cambio, *El contrato social* (1762), ese libro tan asociado a Rousseau, Robespierre y la Revolución francesa, tuvo una recepción menor y en muchos casos crítica. Al respecto, hace tiempo que el historiador Daniel Mornet señaló que su influencia ha sido sobrevalorada[33]. No está de más recordar que tres de los actores revolucionarios más próximos a Rousseau, Mercier, Brissot y Robespierre, se iniciaron en su pensamiento y se convirtieron en seguidores suyos tras la lectura de obras no propiamente políticas como *La Nueva Eloísa*, el *Emilio* y las *Confesiones* respectivamente[34]. Algo semejante se podría decir de Babeuf, quien no habría leído *El contrato social* hasta 1790 o 1791[35], años después de su lectura del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* o del *Emilio*, nombre con el que había rebautizado al mayor de sus hijos, Émile Babeuf. Una excepción ilustre, en cambio, fue la de un Marat que, según se dijo, al principio de la revolución hacía aplaudidas lecturas en voz alta de *El contrato social*[36].

Un aspecto a tener en consideración es que en la primera biografía de Rousseau, la *Vie de J. J. Rousseau* (1789) del conde Barruel-Beauvert, *El contrato social* tiene una presencia marginal. Un rol mucho mayor se le dispensa a la torturada biografía del pensador ginebrino, retratado como un ejemplo extraordinario de moral y sensibilidad comparado incluso con Sócrates, y los libros que más se citan son las *Confesiones*, *La nueva Eloísa* o el *Emilio*[37]. Dos años después aparecieron las *Lettres sur les Confessions de J. J. Rousseau* (1791) de Pierre-Louis Guinguené, donde *El contrato social* apenas es mencionado de pasada y donde el autor afirmó que la causa de la «revolución política» que estaba testimoniando había estado precedida por una «gran revolución moral» cuya causa era el *Emilio* de Rousseau[38]. Justo antes de la Revolución francesa, una joven Madame de Staël había destacado en otra obra dedicada al pensador ginebrino que el *Emilio* había sido «la obra que había consagrado la gloria de

Rousseau»[39].

Todo eso conecta con la tesis de Joan McDonald, quien concluyó que el culto al Rousseau político se explica a partir de una suerte de transferencia por la que el prestigio personal, literario e incluso pedagógico de Rousseau, uno no desligado de los revolucionarios gestos que acometió en esos campos, se proyectó a partir de 1789 a su faceta política. Según Joan McDonald,

> la Revolución se apropió de este culto, pero su transfiguración de un culto puramente personal y literario a uno político solo fue posible porque las ideas básicas que se habían asociado al nombre de Rousseau durante la última parte de su vida y tras su muerte eran tan relevantes para los revolucionarios como lo habían sido para la generación precedente. El culto prerrevolucionario a Rousseau no tenía nada que ver con la teoría política de Rousseau ni tampoco, salvo indirectamente, con ninguna idea política. Era un culto personal y literario que debía su existencia al atractivo de *La nueva Eloísa* y del *Emilio*, pero aún más a la leyenda personal de Rousseau[40].

Un tercer aspecto a resaltar es que esa apropiación se debía dar con una interpretación particular de un pensamiento tan contradictorio y heterogéneo como el de Rousseau, pensador que no pocas veces se opuso al enaltecimiento ilustrado de la razón y cargó con dureza contra el colectivo de los *philosophes* en el que a menudo se lo incluye[41]. Como es lógico, la apropiación revolucionaria, y no solo la jacobina, prefirió eludir los aspectos espinosos, en muchos casos de manera consciente. Brissot destacó en sus *Memorias*, libro compuesto a imitación de *Las confesiones* de Rousseau, que la dificultad del ginebrino «para escribir y pensar se debía a que nunca había aprendido el arte de poner un método en sus ideas. La naturaleza le dio un fondo inagotable, pero este fondo era como todas las minas: el oro se confundía con un montón de otros metales»[42]. Otro admirador como Mercier dejó caer acerca de Rousseau que «al no haber subordinado sus ideas a un plan correcto, y menos aún a un enfoque metódico, dejó a sus admiradores la pena y el placer de formar por ellos mismos un conjunto regular de sus pensamientos dispersos»[43]. Reconociendo el carácter más bien inspirador de Rousseau, y con ello el papel productivo de la recepción, añadió que «la profundidad, la bondad y la utilidad de un libro no están en lo *impreso*, sino en el sentido más o menos exquisito, en el alma más o menos sensible del lector»[44]. Ser fiel a Rousseau podía ser sinónimo de no hacerle siempre caso e incluso de ir más

allá de él.

ROBESPIERRE Y ROUSSEAU[45]

Robespierre es el más conocido admirador de Rousseau en el terreno político. De hecho, se debe decir que fue el mismo dirigente jacobino quien de múltiples maneras se esforzó en subrayar su conexión intelectual y emocional con el pensador ginebrino. Eso incluyó la narración de una anécdota, probablemente apócrifa, en la que relataba que lo había llegado a conocer en persona prácticamente en su lecho de muerte y que ya entonces supo detectar en su rostro las huellas de «los negros pesares *(chagrins)* a los que la injusticia de los hombres te había condenado». Acto seguido añadió:

> ¡Divino hombre! Tú me enseñaste a conocerme a mí mismo. Bien joven, me hiciste apreciar la dignidad de mi naturaleza y reflexionar en torno a los grandes principios del orden social. El antiguo edificio se ha derrumbado; el pórtico de uno nuevo se ha elevado sobre sus escombros y, gracias a ti, he aportado mi piedra[46].

Lo curioso es que la admiración explícita de Robespierre contrasta con que las referencias a Rousseau no fueron muy numerosas (ni enjundiosas) a lo largo de sus intervenciones, tampoco en un texto prerrevolucionario como su *Elogio de Gresset* (1784). De hecho, las menciones hechas por Brissot en sus *Memorias,* sobre todo en los dos primeros volúmenes, son bastante más frecuentes. Por añadidura, con frecuencia el nombre de Rousseau era en Robespierre más bien una especie de adorno o recurso flexible desde donde expresar sus ideas. Por ejemplo, en 1791 el recuerdo de su figura fue usado por Robespierre en el contexto de un debate en el que abogó por la defensa de la libertad de prensa y el derecho de reunión. En su alegato, el político jacobino presentó simultáneamente al ginebrino como un subversivo revolucionario y como quien más había contribuido a «preparar» la revolución, además de retratarlo con una actitud heroica y como una persona apegada a la verdad.

> Recordad señores lo que ha pasado hasta ahora, cuando el gobierno, bajo el pretexto del orden y del interés público, perseguía a los escritores. ¿Cuáles eran los escritos objeto de su severidad? Eran precisamente aquellos que actualmente son objeto de nuestra admiración y que de nuestra parte han merecido homenajes a sus autores. En efecto, está en la propia naturaleza de las cosas que sigue a los tiempos y los lugares que un escritor sea blanco de persecuciones o reciba coronas. ¡El Contrato Social era hace tres años un escrito incendiario! Jean-Jacques Rousseau, el

> hombre que más ha contribuido a preparar la revolución, era un sedicioso, era un innovador peligroso, y para hacerlo subir al cadalso solo le faltó al gobierno menos miedo al coraje de los patriotas; y se puede añadir, sin temor a equivocarse, que si el despotismo hubiera contado con sus fuerzas y con la costumbre que encadenaba al pueblo bajo su yugo, para no temer una revolución, J. J. Rousseau hubiera pagado con su cabeza los servicios que quiso rendir a la verdad y al género humano, y que él hubiera aumentado la lista de víctimas ilustres que el fanatismo, el despotismo y la tiranía han causado en todos los tiempos. Concluid pues, señores, que nada es más delicado, ni quizá más imposible de hacer que una ley que pronuncie penas contra las opiniones que los hombres pueden publicar sobre las cosas que son objetos naturales de los conocimientos y de los razonamientos humanos[47].

Este encomio de la persona pretendía engarzar la grandeza de su pensamiento con una alabanza de su supuestamente ejemplar y virtuosa actitud vital, bastante controvertida en realidad. Autoridad epistémica y autoridad moral debían ir así de la mano. La cuestión de las contradicciones performativas, con la salvedad de excepciones como un Mercier que se atrevía a ensalzar al Rousseau pensador y al mismo tiempo criticar su personalidad, ya inquietaba a los políticos de hace dos siglos. Además, también intentó destacar el carácter subversivo y peligroso de la obra de un Rousseau que ya en la década anterior al estallido de la revolución, si bien no tanto desde una perspectiva política, era en verdad un autor enormemente popular.

En otra ocasión, poco antes de ser depuesto y en este caso sin la necesidad de tener que mencionar su nombre, Robespierre insistió en su enfoque y afirmó que Rousseau hubiera sido un partidario de la Revolución francesa en este parlamento:

> Entre aquellos que, del tiempo al que me refiero, descollaron en la carrera de letras y de filosofía, un hombre se demostró digno, por la elevación de su alma y la grandeza de su carácter, del ministerio de preceptor del género humano. Él atacó a la tiranía con franqueza; habló con entusiasmo de la divinidad; su elocuencia masculina y proba pintó con encendidos trazos los encantos de la virtud, y defendió esos dogmas consoladores que la razón da como apoyo al corazón humano. La pureza de su doctrina, extraída de la naturaleza y del odio profundo hacia el vicio, así como su invencible desprecio hacia los sofistas intrigantes que usurpaban el nombre de filósofos, atrajeron sobre él el odio y la persecución de sus rivales y de sus falsos amigos. ¡Ah, si hubiese sido testigo de esta Revolución de la que fue el precursor y que le ha llevado al Panteón! ¿Quién puede dudar que su alma generosa hubiera abrazado con entusiasmo la causa de la justicia y de la igualdad?[48]

Lo que se observa en este pasaje es de nuevo la centralidad de la persona de Rousseau. Por otro lado, su retrato hagiográfico conecta con una

revolución que, además de ser comprendida como la consecuencia de su pensamiento, es descrita asimismo como virtuosa y por eso mismo se da por sentado que el autor ginebrino la hubiera abrazado sin duda alguna. Desde esta óptica, se responde a quienes quisieron desvincular al pensador ginebrino de la revolución y se justifica asimismo su gloriosa y más que merecida inclusión en el Panteón.

Otro aspecto llamativo es que Robespierre se esforzó en presentar a Rousseau como un ilustrado, y el más sobresaliente de todos ellos. Y eso pese a no pocos de sus posicionamientos controvertidos, tales como su rechazo a la creencia en el progreso o al enaltecimiento de la razón, o a su mala relación personal con muchos otros *philosophes* que implícitamente, bajo la etiqueta de sofistas intrigantes y usurpadores, son objeto de los reproches del dirigente jacobino. Este abundó en otro lugar en este tema y señaló de «la imagen sagrada» del pensador ginebrino que «este verdadero filósofo, en mi opinión, quien, solo entre todos los hombres célebres de aquella época, mereció esos honores públicos que desde entonces han sido prostituidos por la intriga de charlatanes políticos y héroes despreciables»[49]. Con todo ello Robespierre cuestionó la imagen homogénea que muchas veces se quiso cincelar de la Ilustración y, por ende, de su vínculo con la Revolución francesa. Por así decir, la Ilustración que reivindicó Robespierre, y frente a otros revolucionarios, fue la representada por Rousseau al mismo tiempo que desconsideraba o expulsaba a sus otros más insignes integrantes. En esta línea, lanzó la acusación de que Rousseau fue perseguido «con encarnizamiento» por «intrigantes hipócritas de la época» como Voltaire, Diderot o D’Alembert[50]. Eso enlazó a su vez con las críticas e incluso condenas de los jacobinos a pensadores ilustrados como Diderot, Helvétius y Holbach, así como sus discípulos, quienes habían sido enemigos de Rousseau y se distinguían por su materialismo y ateísmo[51].

Más allá de las menciones de pasada, no muy numerosas tampoco, Robespierre apeló de manera destacada en otros dos discursos a *El contrato social* para criticar el gobierno representativo y, una vez más, lo invocó implícitamente para reprochar la polémica división entre ciudadanos activos y pasivos de la Constitución de 1791[52]. En la más interesante de estas alocuciones proclamó que

> nadie nos ha dado una idea más precisa del pueblo que Rousseau, porque nadie lo ha amado más. «El pueblo siempre quiere el bien, pero no siempre lo ve». Para completar la teoría de los principios de gobierno, bastaría con añadir: los representantes *(mandataires)* del pueblo a menudo ven el bien, pero no siempre lo quieren. El pueblo quiere el bien, porque el bien público es su interés, porque las buenas leyes son su salvaguarda: sus representantes no siempre lo quieren, porque quieren convertir la autoridad que se les confía en provecho de su orgullo. Lean lo que escribió Rousseau sobre el gobierno representativo, y juzguen si el pueblo puede dormir impunemente[53].

Robespierre enfatizó en esta intervención el amor de Rousseau hacia el pueblo y cómo eso le influyó a la hora de conocerlo mejor. No obstante, lo significativo es cómo le citó de manera instrumental. En su discurso no importa tanto lo dicho por Rousseau como la sentencia propia que desde sus reflexiones confecciona. Del rousseauniano «el pueblo siempre quiere el bien, pero no siempre lo ve» se pasa a un robespierriano «los representantes del pueblo a menudo ven el bien, pero no siempre lo quieren». Ahí parece estar más Robespierre que Rousseau. Así pues, en contraste con los usos posteriores de la memoria de Marx o de Lenin, o de cómo el segundo puede llegar a nombrar al primero más de doscientas veces solo en *El Estado y la revolución*, el vínculo exhibido de Robespierre con Rousseau puede ser intenso, mas no frecuente. En los cinco volúmenes que ocupan sus discursos en las Obras Completas apenas en un puñado de ocasiones las citas contienen cierta sustancia, algo extensible a gran parte de las intervenciones de los otros diputados en la Asamblea.

De todos modos, también se deben indicar otros posibles factores. Para empezar, y pese a que en muchos casos más adelante fueron impresas por la Asamblea, la Sociedad de Amigos de la Constitución, los *cordeliers* o él mismo, hay que recordar el carácter oral de estas intervenciones. Para seguir, se debe tener en cuenta que muchos de los documentos de Robespierre se han perdido. Por añadidura, este también se sirvió sin cesar de una terminología (con palabras como «voluntad general», «soberanía» o el lenguaje de la virtud) en gran medida asociada a Rousseau. Finalmente, el dirigente jacobino hizo paráfrasis de fragmentos bien conocidos entonces sin tener la necesidad de invocar su nombre. Por ejemplo, en su discurso *Que el gobierno no pueda violar jamás los derechos de los ciudadanos* exclamó: «el hombre ha nacido para la felicidad y para la libertad y, sin embargo, ¡es esclavo y desgraciado en todas partes!», lo que conectaba con la sentencia «el hombre ha nacido libre, y en todas partes se halla entre

cadenas» con que comenzaba *El contrato social*[54]. En otro momento Robespierre reprodujo otro pasaje del mismo libro como el de «hacen falta dioses para dar leyes a los hombres» sin mencionar a su autor[55]. El sentido de estas apelaciones no era tanto enseñar algo nuevo como citar ideas y pasajes fácilmente reconocibles por su público. No era necesario referirse explícitamente a Rousseau para hacerlo presente.

Como se puede ver, la relación de filiación y publicitada admiración hacia Rousseau se desarrolló de manera plural y compleja, donde los usos pragmáticos se simultanearon con una influencia real. Además, ese vínculo también estuvo marcado por elocuentes silencios que disimulaban las divergencias entre uno y otro. Mientras que las alusiones a Rousseau fueron casi siempre laudatorias y encomiásticas[56], cuando Robespierre defendía una idea que no encajaba con las reflexiones del autor ginebrino se refugiaba en otras referencias venerables como la Antigüedad clásica. Eso sucedió con asuntos centrales como la comprensión de la república, para Rousseau una forma política enteramente compatible con un gobierno monárquico, o de la democracia. Mientras que en *El contrato social* se afirmaba que no había existido ninguna, y que era imposible que pudiera existir alguna[57], Robespierre remarcó por el contrario que

> la democracia es un estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son obra suya, hace por sí mismo todo lo que puede hacer, y mediante delegados todo aquello que no puede hacer por sí mismo. Por tanto, es en los principios del gobierno democrático donde debéis buscar las reglas de vuestra conducta política. Pero, para fundar y consolidar la democracia entre nosotros, para llegar al reinado apacible de las leyes constitucionales, se debe terminar la guerra de la libertad contra la tiranía y atravesar felizmente las tormentas de la revolución (…). ¿Cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular, es decir, el recurso *(ressort)* esencial que lo sostiene y le hace moverse? Es la virtud; yo hablo de la virtud pública que produjo tantos prodigios en Grecia y Roma, y que debe producir otros aún mucho más sorprendentes en la Francia republicana; de esa virtud que no es otra cosa que el amor a la patria y a sus leyes (…). No solo la virtud es el alma de la democracia, sino que tan solo puede existir bajo este gobierno[58].

A pesar de apelar sin cesar a un lenguaje de la virtud como el de Rousseau, lo que también se ajustaba a la recepción de los clásicos y a los intentos de solapar ambas tradiciones, en caso oportuno Robespierre se podía desligar sutilmente de las posiciones del autor de *El contrato social* y ampararse en el recuerdo de las antiguas Grecia y Roma. No fue un caso único, sino una dinámica habitual en la retórica política tanto del pasado

como del presente. Al fin y al cabo, la relación que a menudo se da con los referentes es, por así decir, politeísta. Por supuesto, sus adversarios políticos advirtieron las incongruencias y, por ejemplo, Vergniaud denunció respecto a los usos del pasado que

> Rousseau, Montesquieu y todos los hombres que han escrito sobre los gobiernos nos dicen que la igualdad de la democracia se desvanece ahí donde se introduce el lujo, que las repúblicas solo pueden sostenerse por la virtud, y que la virtud se corrompe por las riquezas. ¿Creen ustedes que estas máximas, aplicadas solo por sus autores a unos estados circunscritos en unos límites estrechos, como las repúblicas de Grecia, deben serlo también, rigurosamente y sin modificaciones, a la república francesa? ¿Quieren crear para ella un gobierno austero, pobre y guerrero, como el de Esparta? En este caso, sean consecuentes como Licurgo; como él, repartan la tierra entre todos los ciudadanos; proscriban para siempre los metales que la codicia humana arrancó de las entrañas de la tierra; quemen incluso los *assignats*, que el lujo también podría utilizar, y dejen que el combate sea el único trabajo de todos los franceses; ahoguen su industria y pongan solo la sierra y el hacha en sus manos[59].

¿Cómo juzgar entonces la influencia de Rousseau o, por extensión, la de Roma o Esparta? ¿Debemos seguir a Robespierre y creerle cuando exaltó a sus referentes? ¿Y cómo interpretar sus llamativos silencios o cómo compaginar la pluralidad de referencias a las que apela? ¿Y hasta qué punto fue Robespierre consciente de sus continuidades y de sus discontinuidades? ¿Las disimuló, las infravaloró? ¿O son realmente de poco valor? Al respecto se puede recordar que Robespierre mismo escribió que «la teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como la revolución que lo ha traído. No se la debe buscar en los libros de los escritores políticos, quienes no han previsto esta revolución»[60].

EL DEVENIR DEL PASADO

> La historia puede legitimar, pero la memoria es fundacional.
>
> Joël Candau. *Antropología de la memoria*.

Me he detenido brevemente en el caso de Robespierre para evidenciar a partir de un ejemplo cuán difícil es evaluar la relación de los revolucionarios con sus referentes. Además, eso sirve para problematizar muchas de las acusaciones que se le han hecho de ser algo así como una mera extensión de un Rousseau llevado a la práctica, algo sugerido por no pocos pensadores e historiadores. En opinión de Heinrich Heine,

Robespierre «no fue sino la mano de Jean-Jacques Rousseau»[61], mientras que Pierre Lanfrey afirmó que «definiré a Robespierre en una palabra: Robespierre es *el Contrato Social* hecho hombre»[62]. Por esas mismas fechas, Antoine Blanc de Saint-Bonnet convino en que *El contrato social* «produjo 1793»[63]. Ya en el siglo XX, Hilaire Belloc aseveró en su biografía sobre el político jacobino que su «vida entera fue interpretar el papel de Rousseau en el poder»[64]. También Charles Maurras indicó que «es en el Contrato de Rousseau (…) donde es probable que descubramos las ideas rectoras de Robespierre»[65]. Más tarde, el historiador Ralph Korngold retrató a este en su monografía *Robespierre. First modern Dictator* (1937) como «un Rousseau en el poder»[66]. No pocas obras repiten este tipo de mantras y clichés en la actualidad.

De paso, algo extendido como acusación generalizada a otros proyectos revolucionarios, con este análisis también se pretende responder a aquellas interpretaciones que se fundan en analizar y valorar los episodios pretéritos exclusivamente desde las ideas políticas, con lo que se presupone una ingenua continuidad entre la teoría y la práctica. O se achaca a sus «pensadores», como sucedió con Rousseau o Marx, la responsabilidad intelectual de las revoluciones llevadas a cabo en su nombre. Frente a ello, lo que se observa en la recepción es que no importa solo cómo nos influye el pasado sino también, e incluso más, cómo influimos, consciente o inconscientemente, en presentar unos pasados, en plural, que si es necesario modificamos, e incluso desfiguramos, y que de todos modos nos influyen.

Por ello, las apropiaciones del pasado han generado situaciones complicadas y suscitan numerosos interrogantes que, en rigor, deberían ser respondidos caso por caso. ¿Hasta dónde llega la dimensión meramente simbólica y hasta dónde la realmente efectiva de las ideas? ¿Hasta dónde la afectiva y hasta dónde la racional? ¿Cómo se entremezclan ambas? ¿Y es incongruente inscribirse en una tradición que luego se ignora o no se pretende seguir literalmente? ¿Hasta qué punto se trata de cinismo, despreocupación o, al contrario, sincera ignorancia? ¿Hasta qué punto la pervivencia tradición se construye no solo desde su traición sino también su desconocimiento? ¿Y se deberían tachar estos usos de ilegítimos o improcedentes? ¿Quién y desde dónde se tendría la autoridad para hacerlo? ¿Y por qué ese deseo, no pocas veces pragmático o instrumental, de invocar una tradición que ni siquiera se conoce o no se corresponde con las propias

posiciones? ¿Hasta dónde puede llegar la traición a la tradición? ¿Y cuál es en conclusión el rol práctico que tienen las ideas o la teoría en la acción política?

Está claro que las ideas arrojan una importante influencia; que, aunque más adelante alterables o apropiables según cada contexto, influyen en la contienda política; y que pueden ayudar a abrir y recorrer nuevos horizontes de futuro. Lo más difícil consiste en lograr calibrar hasta qué punto y saber con precisión cómo lo hacen, razón por la que en este campo resulta harto complicado establecer relaciones de causalidad. Para empezar, porque lo que llamamos influencias son en muchos casos conexiones narradas, mostradas o exhibidas por las personas en cuestión (al mismo tiempo que otras son escondidas o invisibilizadas). Además, porque, como hemos visto, la recepción no es meramente pasiva ni transparente, ni siquiera para uno mismo. Para seguir, porque por lo mismo no siempre es tan sencillo poder distinguir la influencia de la apropiación; de una que se adapta a las circunstancias presentes y, con ello, altera el mensaje original. Es preciso no olvidar que la comentada recepción activa puede ser incluso el resultado de malas lecturas o malentendidos. O de malas traducciones[67].

A decir verdad, todo *uso* o *aplicación* de unas ideas implica un ejercicio de traslación y traducción sospechoso de cierta traición. Es normal, pues el contexto en el que las ideas fueron pensadas o redactadas nunca coincide exactamente con aquel en que son puestas en práctica, además de que en muchos casos implica el problemático ejercicio de tener que descender de la abstracción ideal a una concreción no solo real sino contextual o circunstancial. De ahí que la relación con las ideas a las que se apela, y con ello también a las tradiciones a las que se invoca, sea cambiante, en especial en momentos de extremo peligro o necesidad[68]. De hecho, a menudo las «ideas» esgrimidas en la arena política se convierten más bien en lábiles consignas, clichés y/o mitos con fuerza movilizadora que ni traducen, ni con frecuencia pretenden traducir o reflejar literalmente, el pensamiento del autor en cuestión. Resulta curioso que en los pasajes mencionados tanto Mercier como Lakanal sobre todo destacaran de Rousseau la importancia de sus máximas, tantas veces repetidas de forma descontextualizada. Algo semejante hicieron contrarrevolucionarios como Rivarol, quien significativamente aseveró que «el pueblo se armó» de las máximas de los *philosophes*[69].

Además, la propagación y circulación de las ideas de un pensador, lejos de agotarse en una relación directa e inmediata de los textos, se desarrolla mayormente desde numerosas instancias mediadoras (de la prensa a los discursos políticos, incluso el boca a boca u hoy en día las redes digitales) desde donde se suele alterar el sentido original o al menos lo desgajan del resto de sus reflexiones y lo insertan en nuevos contextos. En tales casos es tan importante lo recordado como lo olvidado, lo silenciado, lo alterado o lo simplemente postergado como un aspecto secundario o incómodo del autor correspondiente. Y, lo reiteramos, a menudo lo emotivo no es menos importante que lo discursivo. No por casualidad, muchas referencias a Rousseau se hicieron bajo el simple nombre de un «Jean-Jacques» que se prefería no acompañar de su apellido y reflejar así una cierta proximidad o intimidad. Eso ocurrió incluso cuando se discrepaba de sus ideas, como Olympe de Gouges en *Le Bonheur primitif de l'homme, ou les rêveries patriotiques* (1789).

Por ello, la dimensión pragmática de las ideas resulta tan importante y, por lo mismo, no se debe confundir la historia de las ideas políticas, más focalizada en una aproximación teórica a la obra de los autores, con la historia de las causas intelectuales reales de los hechos históricos. Aunque la relación causal exista, la conexión entre causa intelectual y efecto no suele ser completa ni inmediata, pues está condicionada por elementos intermedios y/o contextuales. Además, el éxito y la amplia difusión de las ideas de un autor, así como la cantidad de tiempo transcurrido, favorecen su alteración. Pese al tono desdeñoso, se puede recuperar aquí un pasaje de un contemporáneo como el monárquico Rivarol en los albores de la Revolución francesa:

> Los libros de los filósofos no han hecho mal por sí mismos, puesto que el pueblo no los lee y no los entendería; pero no es menos cierto que han podido perjudicar por todos los libros que han hecho hacer y que el pueblo ha comprendido bien. Un folleto como *L'Orateur aux États-généraux*, que no es más que una asquerosa paráfrasis de algunas líneas de *El contrato social*, se ha distribuido increíblemente entre el pequeño pueblo *(petit peuple)* que no hubiera leído nunca *El contrato social*[70].

La cuestión que se plantea es que el origen de la revolución no puede ser estrictamente atribuido a los escritos de unos *philosophes* que en gran medida fueron no leídos, al menos no directa y sobre todo no exhaustivamente, cuyas afirmaciones no fueron seguidas de manera literal y

cuya influencia, real, fue a menudo indirecta. Se podría hablar aquí de la existencia de cierta paternidad intelectual, pero una compartida y por así decir mediada; una que me gusta llamar putativa.

Por extensión, convendría no caer en un «fetichismo del origen», algo de lo que ya alertó Marc Bloch en su momento. En primer lugar, todo origen no deja de adolecer de cierto carácter mítico. Al fin y al cabo, en realidad cada *origen* remite a nivel histórico a otros anteriores en los que la singularidad y radical novedad del acontecimiento se *deshace*. Si algo se convierte en un nuevo origen, como luego se dijo de la Revolución francesa, no es exactamente por ser algo radicalmente nuevo y rompedor, sino porque, al menos en apariencia, tiene la capacidad de transformar la historia hasta tal punto que puede generar una amplia sensación de discontinuidad. Y para ello, como hemos visto, puede hacerlo a partir de impugnar la tradición dominante desde otras tradiciones alternativas o contrahegemónicas. Desde este prisma, se puede considerar que ese *origen* proclamado es más propiamente memorístico que histórico, ya que depende de una intervención, una interpretación e incluso una retórica sobre ese pasado por la que se dictamina, aunque sea con buenas razones, que ese origen es *el origen*.

Eso puede suceder de diversas maneras. Por un lado, los propios actores de la Revolución francesa podían declarar que el origen intelectual de las reformas políticas que representaban la ruptura del presente se hallaba en una Ilustración que por eso mismo debía ser debidamente honrada y rememorada. Ahora bien, al mismo tiempo esos mismos actores, y bajo la égida de referentes como el ilustrado o el grecorromano, podían subrayar, muchas veces con gran celeridad, que el propio acontecimiento o revolución presente debía ser entendido como una novedad radical respecto a los tiempos anteriores. Con este gesto se proclamaba un nuevo origen desde el que se daba sentido a las propias acciones, se insertaban en un marco nuevo y se reafirmaba así su trascendencia política. Ambos momentos, la interpretación del presente en clave rupturista y la declaración de filiación respecto a un pasado alternativo, y muchas veces retratado como revolucionario, fueron de la mano.

Desde una perspectiva idealmente histórica, todo tiempo remite a otro anterior; desde una memorística, una atravesada por olvidos, postergaciones y priorizaciones, la relación con el tiempo se puede transformar y se

generan *cortes abruptos* o *saltos* en la historia. Con ello, implícitamente se declara el fin de la historia anterior, una etapa que es o debe ser enterrada o desterrada a la prehistoria, y la entrada en una nueva fase. La cuestión adicional es que esta misma convicción, una vez compartida por un gran número de personas e incluso por muchos enemigos del nuevo acontecimiento, puede acabar por tener efectos performativos y muchos de los subsiguientes hechos ciertamente no se pueden comprehender cabalmente desde fuera del nuevo marco en el que los propios actores se entienden a sí mismos y dan sentido a sus acciones. De ahí que, en lo que incluso se ha llegado a convertir en una más que comprensible tradición historiográfica, en muchísimas ocasiones se haya juzgado la Revolución francesa como el episodio que inaugura la Edad Contemporánea. En estos contextos se observa la dimensión potencialmente fundacional de la memoria.

En segundo lugar, convendría evitar ese fetichismo porque lo que por lo general importa no es solo el *origen,* y suponiendo que ese *origen* lo sea realmente, sino todo aquello que permite, posibilita y anima que ese *origen* pueda serlo a nivel práctico. Lo que importa de ese *origen* no es solo su *ser* o su *sido,* sino su *devenir;* uno por el cual ese pasado deja de ser un «pasado pasado» y se convierte en un «pasado presente». De ahí que, como en la relación de la Ilustración con la Revolución francesa, ese mismo *origen* se metamorfosee continuamente en diálogo con los diferentes presentes que hablan o actúan en su nombre. Así pues, y teniendo en cuenta la distancia no solo cronológica entre el desarrollo *original* de una idea y su «materialización», lo que importa es todo aquello que, aunque se pueda hacer mucho más tarde desde un marco y una coyuntura distintos, permite instituir ese lazo de continuidad con esa discontinuidad histórica. Y todos esos elementos intermedios no solo se deben entender como descendientes de ese *origen,* ya que, como en casos complejos como el haitiano o el español que analizaremos después, pueden confluir con él, o entrar en diálogo y retroalimentarse, desde otras trayectorias o tradiciones históricas. Por eso, la causalidad histórica se halla en un espacio borroso y difícil de rastrear como lo que podríamos llamar un *tiempo intermedio* o *entretiempo*. De nuevo, un tiempo donde sin cesar interseccionan y se interpenetran la historia y la memoria.

Finalmente, ese fetichismo resulta problemático porque en muchos casos

una persona no solo piensa o actúa desde un referente admirado o citado, sino que lo puede hacer como una *re-acción* frente o contra un sistema de pensamiento concreto. Muchas veces las influencias «negativas» no son menos importantes que las «positivas». Otra cosa es, por supuesto, que se prefiera reconocer y encumbrar estas. O incluso que, como veremos, se quiera visibilizar influencias que en verdad no lo han sido tanto. De ahí que en la tradición no solo importen las causas reales sino la *representación* de una influencia que no siempre se corresponde con su *realidad*. Y, por supuesto, esa *representación* también estará influida y condicionada, que no determinada, por ese *tiempo intermedio* mencionado más arriba.

Al fin y al cabo, de ese pasado no solo importa su *realidad* pasada, sino también las diversas interpretaciones y numerosos usos intermedios hechos desde entonces. Eso explica, por ejemplo, que la valoración de las revoluciones de 1789, 1848 y 1871 en la tradición comunista quedase condicionada por las lecturas de Marx o, más tarde, Lenin. O también que un mito como el del Napoleón revolucionario quedase negativamente afectado por culpa de su posterior apropiación por parte de Napoleón III. O, para acabar, que la recepción de la Antigüedad durante la Revolución francesa lo estuviese por las interpretaciones y juicios de autores como Montesquieu, Rousseau y Mably. Una de las paradojas de la memoria es que, justamente porque es posterior a la historia, nos llega antes a los que venimos después. Como no hay nunca una relación inmediata con el pasado, son los elementos intermedios aquellos que nos permiten aproximarnos al conocimiento de lo que sucedió realmente y, al mismo tiempo, nos alejan en cierto modo de ellos al hacerlo desde los propios rasgos, marcos y valoraciones. De esta manera se entremezcla sin cesar lo *realmente pasado* con cada uno de los ulteriores *presentes* que ha influido en la transmisión de su memoria.

En este contexto, no solo se debería hablar de un concepto como «productividad histórica» (ni tampoco, por decirlo con Gadamer, de *Wirkungsgeschichte* o «historia efectual») sino de una «productividad memorística» que puede asumir diversas formas. A fin de cuentas, la causalidad histórica no solo se explica desde la relación directa entre los hechos históricos, pues también depende de cómo son leídos, interpretados, recordados o representados sucesivamente, incluso si es a partir de errores, desfiguraciones o malentendidos. Entre otras cosas, porque en la acción

histórica no solo importa cómo son *las cosas* sino también cómo las percibimos, sentimos o recordamos, y desde ahí cómo reaccionamos a ellas. O cómo «se hace» la historia desde ahí.

Además, esa «productividad memorística» contiene un rasgo que, por emplear el término elaborado por Stephen Jay Gould y Elisabeth Vrba en el campo de la biología[71], podríamos denominar «exaptativo». Lo importante de esta productividad reside en que un mismo hecho puede ser leído con el paso del tiempo desde diferentes ángulos, intereses, valoraciones o interpretaciones que sustituyen o se adhieren a las anteriores[72]. Como consecuencia, obviamente el pasado no se puede cambiar, pero sí lo pueden hacer las múltiples lecturas o apropiaciones que se hagan de este y, con ello, ayudan a convertir un «pasado pasado» en un «pasado presente». En tales ocasiones, lo que se altera no es la realidad histórica original, sino lo que, consciente o inconscientemente, se escribe, defiende o lleva a cabo en su nombre.

Por añadidura, hay que tener en cuenta que la memoria del pasado no solo se «muestra» o «adapta» a unos contextos específicos y más o menos pertinentes en relación a su sentido original, sino que revela un contenido potencialmente dinámico, pues este se metamorfosea constantemente en relación a cada época o coyuntura, muchas veces de manera transitiva. Con ello se incorporan nuevas interpretaciones del pasado y/o nuevos episodios memorables que se entreveran con la tradición anterior y la *hacen crecer*. Desde esta perspectiva, cada presente va estirando no solo el pasado, sino también las posibles lecturas de ese pasado y *posibilita* y *legitima* de paso la apertura de nuevos horizontes de futuro. Un ejemplo clarificador es el de Marx y Lenin. Una vez que se les reconoció una posición de autoridad epistémica en la tradición comunista sus interpretaciones históricas pasaron a ser canónicas y, como con la Comuna de 1871, prácticamente sustituyeron a la realidad histórica original, con lo que se convirtieron en el referente y punto de partida ineludible para muchas de las ulteriores aportaciones a la cuestión. Por decirlo en otras palabras, del acontecimiento *communard* no solo derivó una tradición política sino también una hermenéutica que en no pocos casos supuso el establecimiento de un marco memorístico que condicionó, y limitó, el acceso a la historia real. Y estos marcos, por cierto, podrán ser empleados incluso para interpretar otros acontecimientos diferentes o posteriores. Por ejemplo, ya en el siglo XX August Thalheimer

se servirá de una obra como *El 18 de Brumario* de Marx para analizar el fascismo en su *Über den Fascismus* (1928).

Conviene aclarar que con frecuencia los nuevos sentidos o valores adquiridos por las tradiciones no se pueden explicar desde la historia original a la cual remite a la memoria, sino que lo hacen más bien desde sus diferentes recepciones y las respectivas coyunturas de estas. Desde la memoria el pasado va más allá de sí mismo porque cada presente, aunque desde luego no con una libertad absoluta, se lo puede apropiar desde sus propios requerimientos o intereses. Eso explica no solo el carácter proteico de la memoria, sino también su potencial y simultánea multiplicidad. Un mismo hecho histórico puede ser empleado para legitimar decisiones o ideologías muy distintas o contrapuestas. De ahí, por ejemplo, que haya habido tradiciones a menudo vinculadas al campo conservador, como la cristiana o la clásica, que hayan podido ser usadas en clave revolucionaria. O también, como en la Tercera República francesa, que se pudieran emplear tradiciones revolucionarias con un propósito antirrevolucionario, y con un relato acerca de la Revolución francesa muy distinto al puesto en juego por esas mismas fechas por los *communards*. Como veremos, esa misma memoria revolucionaria pudo ser cultivada más tarde como una tradición defensiva desde donde enfrentarse al fascismo, pese a ser un movimiento más de un siglo posterior en el tiempo. La propia importancia de la historia de lo sucedido en las postrimerías del siglo XVIII fomentó que su memoria fuera invocada, positiva o negativamente, en conexión con el presente desde muy diferentes lados del espectro ideológico. Y que incluso lo hiciese con categorías acuñadas o desarrolladas con posterioridad a los hechos. Un buen ejemplo se puso de relieve en la tradición negativa de la Revolución francesa, la cual proyectó retroactivamente conceptos del siglo XX como los de «genocidio» o «totalitarismo». Eso ayuda a explicar, entre otras cosas, las diferencias de contenido, valoración, enfoque e incluso terminología en las celebraciones del primer y segundo centenario de 1789.

En suma, lo que tiene lugar en tradiciones como la revolucionaria es una productividad memorística indirecta e inicialmente impensable e imprevisible; una por la que no es tanto que el presente actualice sino que *genera* nuevas potencialidades del episodio rememorado que se pueden manifestar en diferentes campos como el interpretativo o el estético y que, de manera transitiva, pueden aumentar aún más con la geografía y/o el

tiempo; una por la que, de manera anacrónica y retroactiva, es muchas veces la posteridad de un acontecimiento la que parece sumarse e incorporarse al pasado original. O la que lo permite comprender «mejor». Por retomar un ejemplo citado, una vez que se engarzaron *causalmente* la Ilustración y la Revolución francesa en la memoria, la primera pudo aparecer en el recuerdo con un rostro mucho más revolucionario y homogéneo del que realmente tuvo. De ahí que muchas críticas a la segunda se extendieran a la Ilustración y que los adjetivos entre los dos momentos históricos pasaran a ser muchas veces intercambiables. El citado Jacob Talmon fue un buen ejemplo de ello y, en el contexto de la Guerra Fría, tachó no solo a la Revolución francesa sino a Rousseau de totalitario. Anteriormente, Augustin Cochin ya había hecho algo parecido y proyectó el marco del Terror jacobino a la propia Ilustración. Por ejemplo, escribió que «antes del sangriento Terror del 93, hubo de 1765 a 1780 en la república de las letras un terror seco, del que la Enciclopedia fue el Comité de Salud Pública y d'Alembert Robespierre. Siega reputaciones como el otro siega cabezas; su guillotina es la difamación»[73].

Otro aspecto central en el cultivo de la memoria no tiene que ver solamente con el *recuerdo,* ni tampoco con sus distorsiones o con sus exaptaciones ulteriores, sino también con sus silenciamientos o postergaciones. Aquello que importa en la memoria son asimismo los olvidos o relegamientos activos, los cuales pueden ser revertidos más adelante o en otros contextos. De esta manera, la memoria no comparece siempre como la historia de un recuerdo persistente y siempre vivo, mucho menos la de un recuerdo estático y siempre con el mismo sentido, sino, al menos de manera parcial, como un juego de apariciones, desapariciones o reapariciones. Un buen ejemplo es la misma memoria de la Comuna, tan central en 1871, más adelante desplazada y luego recuperada de nuevo. Y en cada uno de los casos con unas valoraciones e interpretaciones al menos ligeramente diferentes. Un caso reseñable con un derrotero distinto fue la memoria jacobina, muchas veces presentada a mediados del siglo XIX desde un marco como el cristiano, como en las obras de Albert Laponneraye, Philippe Buchez o Alphonse Esquiros, que años más tarde desapareció en gran medida. En esta ocasión, el cambio en la memoria no fue capaz de generar una tradición y, salvo alguna excepción[74], fue mayormente olvidado o rechazado.

Con todo ello se evidencia que en el pasado de las revoluciones no solo es relevante su historia, sino también la fecunda, compleja y problemática memoria que cultivaron o generaron; una memoria por la que retornamos sin cesar a lo que sucedió, pero también por la que nunca lo hacemos de la misma manera ni con los mismos propósitos. Cada gran revolución pudo tener la capacidad de transformar la historia de manera ostensible, pero también derivó en reiterados y no poco importantes ejercicios de memoria que, lejos de quedarse en algo así como el mero recuerdo de lo que realmente ocurrió, desplegaron una productividad propia. Y que en muchos casos fueron los que contribuyeron a acentuar la sensación de ruptura histórica. La historia no solo avanzó desde el campo de los hechos, también lo hizo desde el de su recuerdo, pues este no fue meramente pasivo ni estéril. La misma memoria acabó por convertirse en una suerte de motor adicional de la historia. Así pues, y aunque no lo hiciera sola, la propia memoria se mostró capaz de *generar* historia.

---

[1] R. Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución francesa* [1990], Barcelona, Gedisa, 1995, p. 17.

[2] F. Alengry, *Condorcet: guide de la Révolution francaise, théoricien du droit constitutionnel, et précurseur de la science sociale,* París, Giard, 1904, p. 342ss. Aulard llegó a escribir sobre los debates de la Constitución de 1795: «¿Cuál es el nombre invocado sin cesar en este debate? El nombre de Condorcet, el librepensador. Y este noble Condorcet, ¿quién le forzó a suicidarse? La gente ignorante, el populacho. Es así como la democracia había premiado al teórico del sufragio universal y al apóstol de la república democrática. De esta manera, y en su triunfo, la democracia había dado la espalda a la luz, persiguiendo a los portadores de las antorchas. Abolir el reino del populacho, en el propio interés del pueblo, abolir el sufragio universal, que nos volvería a poner bajo el yugo de los reyes y de los sacerdotes o de los terroristas, he ahí el pensamiento de estos pretendidos reactores *(réacteurs),* quienes, admitiendo en la ciudad *(cité)* solo a los más razonables, querían fundar el gobierno de la ciudad sobre la razón» (A. Aulard, *Histoire politique de la révolution française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République*), París, Armand Colin, 1901, p. 572.

[3] Abate Barruel, *Le patriote véridique ou Discours sur les vraies causes de la révolution actuelle,* París, Crapart, 1789, p. 5.

[4] Rivarol, *De la philosophie moderne*, 1797, p. II.

[5] B. Barère, *Éloges académiques*, París, Renouard, 1806, p. 276.

[6] L.-S. Mercier, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, vol. 2, París, Buisson, 1791, pp. 306-308. Énfasis propio. Un detalle significativo es que, publicado el libro en 1791 y por ello en una fase aún monárquica de la Revolución francesa, Mercier destacó que a Rousseau se debía incontestablemente «el cambio esencial de rey de Francia a rey de

los franceses».

[7] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, vol. 21, París, Paul Dupont, 1885, p. 129.

[8] J. Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée*, Londres, Flon, 1793, p. 6.

[9] E. Quinet, *La revolución (precedida de la crítica de la misma)* [1865], vol. 1, Barcelona, Luis Tasso, 1877, p. 120. Antes había apuntado que «a medida que va desarrollándose la Revolución, preséntase cual una encarnación de Juan Jacobo» (p. 48).

[10] P.-J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle*, París, Garnier Frères, 1851, p. 183 y 124 respectivamente. Sus diatribas contra Rousseau llegan al extremo de profetizar que «no está lejos el tiempo en el que bastará una cita de Rousseau para hacer sospechoso a un escritor» (p. 134).

[11] *Almanach des gens de biens, contenant des anecdotes peu connues, pour servir à l'histoire des événemens de ces derniers tems*, París, Pichard, 1795, p. 106ss.

[12] P.-L. Roederer, *De la philosophie moderne et de la part qu'elle a eue à la Revolution francaise*, París, Imprimerie du Journal de Paris, 1799, p. 40.

[13] De hecho, antes ya un autor italiano como Saverio Scrofani en *Tutti han torto* (1791) destacó que «el siglo de la revolución no ha sido nunca el siglo de la filosofía» y que las medidas revolucionarias contradecían las enseñanzas de Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Raynal o la Enciclopedia, a quienes retrató positivamente. Más que el saber, en su opinión el origen de la revolución no sería otro que la necesidad, la opinión y la fuerza (S. Scrofani, *Tutti han torto. Ossia lettera a mio zio sulla rivoluzione di Francia*, Italia, 1791, pp. 8-9).

[14] Transcribo este largo y muy interesante pasaje de Mallet du Pan: «Es un error pensar que la Revolución francesa se originó, como se dice comúnmente, por el espíritu filosófico de depravación y de irreligión que había reinado durante mucho tiempo en Francia (…). El espíritu mal regulado de la filosofía, como el mal regulado de la religión y en general el dogmático de cualquier tipo, se sirve o se apodera de las revoluciones, pero no las hace. El gran Federico y Voltaire dictaron públicamente en Berlín lecciones de impiedad que no causaron allí más sedición que las escandalosas cenas del Regente en París. Bajo Luis XV toda la corte era filosófica, y nunca un príncipe más débil o mediocre ha sido más escrupulosamente servido (…). En una palabra, desde hace siglos, no solo en el teatro, sino en todos los colegios, universidades y academias en Francia, Inglaterra, Alemania y toda Europa, la memoria y la imaginación de los jóvenes se ejercitaron solo en los rasgos más bellos de las antiguas repúblicas y todo esto no ha hecho ni hará nunca una revolución (…). Esta revolución, como se ve, no fue efecto de tal o cual conspiración o tal o cual plan, sino que se debió al estado de desorden en que se hallaban entonces las finanzas, a las depredaciones de los ministros que las habían administrado, a los medios violentos o desmedidos de otros ministros para repararlas y a las diversas luchas sucesivas habidas entre el soberano y las grandes corporaciones del Estado; en una palabra, a todo lo que de manera remota o próxima, directa o indirecta, hizo necesaria la desastrosa innovación de los Estados Generales. Así, independientemente de los manejos de la filosofía y de la doble representación del Tercer Estado y de los movimientos del duque de Orleans, habría habido de todos modos una revolución en Francia» (*Mémoires et correspondances du Mallet du Pan*, vol. 1, París, Amyot, 1851, pp. 394-396).

[15] El pasaje entero decía: «en 1788, los franceses eran reformistas sentimentales, no revolucionarios. Se embarcaron inocentemente en una aventura totalmente nueva. En sus cuadernos solo encontramos quejas fundadas y propuestas moderadas; Marat y Robespierre eran monárquicos. No fueron los revolucionarios los que hicieron la revolución, fue la Revolución la que hizo a los revolucionarios» (D. Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, París, Self, 1948, p. 95).

[16] J. Solé, *Historia y mito de la Revolución francesa*, México, Siglo XXI, 1989, p. 35.

[17] Abate Morellet, *Mélanges de littérature et de philosophie du 18e siècle*, vol. 4, París, Lepetit,

1808, p. 308. Más adelante agregó: «Se acusa a los escritos filosóficos de haber provocado la revolución y sus excesos; pero el efecto de los libros y los escritos es, por su propia naturaleza, lento y tardío; solo se hace sentir en un pequeño número de personas a las que su educación, comodidades y estado, natural y generalmente, desvían de convertirse en agentes de grandes cambios políticos» (*ibidem*, p. 312). También enfatizó que los ilustrados querían reformar y mejorar la monarquía, mas no instaurar una democracia, ni tampoco perseguir la religión, sino solo combatir la superstición. Muchos menos querían llevar a cabo todas las transformaciones propuestas al mismo tiempo y de manera revolucionaria, pues se inclinaron más por hacer los cambios gradualmente.

[18] J. de Maistre, *Estudio sobre la soberanía* [1794], Buenos Aires, Dictio, 1978, p. 149.

[19] Rivarol, *De la philosophie moderne,* 1797, p. 11.

[20] P.-L. Roederer, *De la philosophie moderne et de la part qu'elle a eue a la Revolution francaise,* París, Imprimerie du Journal de Paris, 1799, pp. 23-24.

[21] L. Jaume, «Reflexión sobre el sentido y la ideología en los textos de intervención política. El caso Fiévée en 1815», *Revista de Estudios Políticos* 134 (2006), p. 181. Otra obra interesante y relacionada del mismo autor es *Le Discours jacobin et la démocratie* (1989).

[22] El pasaje entero decía: «Las grandes *máximas* desarrolladas en *El Contrato Social,* todas evidentes, todas simples como nos las parecen hoy en día, produjeron entonces poco efecto. No fueron suficientemente entendidas como para ser aprovechadas ni tampoco para ser temidas. Estaban demasiado por encima de la capacidad común de las mentes, e incluso de la de aquellos que eran, o creían ser, superiores a las mentes vulgares. Es en cierto modo la revolución la que nos ha explicado *El Contrato Social*» (*Archives parlementaires de la Révolution Française,* vol. 97, 1993, p. 204). Énfasis propio. Por cierto, en su opinión el *Emilio* había sido inicialmente más influyente en realidad.

[23] Véase por ejemplo R. Barny, «Les aristocrates et Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution», *Annales historiques de la Révolution française* (234) 1978, pp. 534-568.

[24] En este escrito, D'Antraigues había denunciado la nobleza hereditaria (a la que pertenecía) como la mayor plaga sobre los hombres, había abogado por la separación de poderes y había llegado a describir al Tercer Estado como el fundamento de la nación. También criticó duramente al Rey Sol: «Cada victoria de este rey era una calamidad para el pueblo. Nos arruinó con sus guerras, nos esclavizó con sus tropas. Especialmente bajo él, dejaron de ser ciudadanos y, al igual que los guardias pretorianos, solo conocieron un amo y ya no tuvieron patria» (*Mémoire sur les États généraux, leurs droits, et la manière de les convoquer,* Languedoc, 1788, pp. 213-214).

[25] *Ibidem,* p. 259.

[26] *Le dernier coup de la ligue,* 1790, p. 9.

[27] *Qu'est-ce que l'assemblee nationale?,* París, 1791, p. 88.

[28] *L'Assemblée nationale convaincue d'erreur par J. J. Rousseau*. París, 1792, p. 56. Más adelante se hacía decir a Rousseau: «He escrito para la virtud y no para el crimen; para la verdad y no para el error, para el espíritu del orden y no para el de la facción; dejad de profanar mi nombre, de rendirme vanos honores; vuestros corazones no están hechos para sentir; vuestras bocas no son dignas de alabarme; vuestras leyes no son las mías; no hay nada en común entre vosotros y yo».

[29] O. Mostefai, *Jean-Jacques Rousseau écrivain polémique, Querelles, disputes et controverses au siècle des Lumières,* Boston, Brill, 2016, p. 160.

[30] Ch.-F. Lenormant, *Rousseau, aristocrate,* París, Marchands de Nouveautés, 1790, p. 104.

[31] R. Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* [1984], México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 243.

[32] Los editores llegaron a confesar en el prefacio que, pese a su admiración por Rousseau, «damos al público el único fragmento que ha escrito, y lo decimos sin rodeos; lo damos con una especie de repugnancia. Cuanto más impregnado está el cuadro que nos presenta del genio de su sublime autor, más repugnante resulta. ¡Emile desesperado, Sofía envilecida! ¿Quién podría soportar

estas odiosas imágenes?» («Avis des éditeurs», en J.-J. Rousseau, *Émile et Sophie, les solitaires*, Ginebra, Société Typographique, 1781, sin numerar).

[33] Respecto al impacto de *El contrato social* escribió: «Resulta imposible discernir su influencia sobre los propios orígenes de la Revolución. En la actualidad se concede a la obra una importancia mucho mayor de la que le daba el propio Rousseau. Para este no representaba sino un fragmento de un gran tratado sobre las *Instituciones políticas* y de ningún modo el evangelio de su doctrina. Se trataba de una pura especulación teórica destinada a establecer un ideal abstracto que él sabía perfectamente irrealizable. Más tarde, pensaba, escribiría los capítulos consagrados a la política práctica, tan distintos del *Contrat* como *La Nouvelle Héloïse* lo es del *Discours sur l'inégalité*. De esa manera lo entendieron sus contemporáneos. Si se lo compara con el número de ediciones de *La Henriade*, de *La Nouvelle Héloïse*, de *Candide*, de la *Histoire des deux Indes* de Raynal, etcétera, puede afirmarse que el *Contrat* pasó casi inadvertido» (D. Mornet, *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa: 1715-1787* [1933], Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 94). Esta tesis ha sido problematizada por Robert Darnton en *Los best-sellers prohibidos en Francia antes de la revolución* (1995).

[34] N. Hampson, *Will & Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Londres, Duckworth, 1983, p. 145.

[35] R. B. Rose, *Gracchus Babeuf. The First Revolutionary Communist*, Stanford, Stanford University Press, 1978, p. 98.

[36] J. Mallet du Pan, *Mercure britannique; ou, Notices historiques et critiques sur les Affaires du Temps*, vol. 2, Londres, Spilsbury, 1798, p. 362.

[37] Comte de Barruel-Beauvert, *Vie de J. J. Rousseau.* Londres, 1789, pp. 418-419.

[38] P-L. Guinguené, *Lettres sur les Confessiones de J. J. Rousseau*, París, Barois, 1791, p. 65.

[39] Madame de Staël, *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Rousseau.* París, 1789, p. 33.

[40] J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution*, Londres, The Athlone Press, 1965, p. 161. Poco después añade: «Sería más exacto describir el culto rousseauniano como algo tan general, y al mismo tiempo tan intensamente personal, en las mentes de la generación revolucionaria, que las ideas asociadas con el nombre de Rousseau conservaron su significado para cada facción sucesiva, así como para innumerables individuos, tanto revolucionarios como antirrevolucionarios. La atracción personal y moral del culto rousseauniano perduró hasta la Revolución, y los principios políticos generales que se injertaron en él fueron lo suficientemente generales como para ser aceptados por todos aquellos que se habían propuesto regenerar la sociedad francesa y que consideraban el nombre de Rousseau como uno de los símbolos más importantes de sus esperanzas. De este modo, el carácter individual y al mismo tiempo universal del culto rousseauniano garantizó su pervivencia, y es posible encontrar en cada etapa de la Revolución tanto un culto oficial a Rousseau como al mismo tiempo individuos que apelan a su nombre, tanto si pertenecen a la facción predominante como si se oponen a ella, tanto si defienden como si atacan a la propia Revolución». En una línea más o menos parecida se ha pronunciado Raymond Trousson en *Rousseau et sa fortune littéraire* (1971).

[41] De hecho, Graeme Garrard, en su libro *Counter-enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present* (2004), hace arrancar conscientemente la tradición contrailustrada en la misma obra de Rousseau.

[42] J.-P. Brissot, *Mémoires de Brissot*, vol. 1, París, Ladvocat, 1830, p. 28.

[43] L.-S. Mercier, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, vol. 2, París, Buisson, 1791, pp. 336-337.

[44] *Ibidem*, p. 339.

[45] Un desarrollo más profundo y detallado de este epígrafe lo he realizado en el artículo «Rousseau, Robespierre y la Revolución francesa. Reflexiones en torno a la importancia de las influencias intelectuales en la política», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40 (2023),

pp. 523-540.

[46] Citado en *Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses deux frères,* París, 1835, p. 150.

[47] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 7, París, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 647-648.

[48] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 10, cit., p. 455.

[49] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 4, París, Librairie Felix Alcan, 1939, p. 37.

[50] *Ibidem*, p. 68.

[51] J. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights,* cit., pp. 946-947. Véase también el discurso de Robespierre contra Helvétius en M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 9, París, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 143-144.

[52] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 7, cit., p. 612; 8, p. 90; y 7, p. 70 respectivamente.

[53] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 8, París, Presses Universitaires de France, 1954, p. 90.

[54] Véase por ejemplo M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 10, cit., p. 443.

[55] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 5, París, Imprimerie Louis-Jean, 1941, p. 19.

[56] Una excepción de todos modos parcial fue cuando Robespierre exclamó que «Rousseau dijo que una nación deja de ser libre en el momento en que ha nombrado representantes. Estoy lejos de adoptar este principio sin restricciones» (M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 4, cit., p. 142). Otro episodio interesante se dio en ocasión de la *Adresse* que propuso Jullien, del Comité de Salud Pública, respecto al Culto del Ser Supremo, cuando Robespierre destacó que «hay verdades que deben ser presentadas con miramiento, como la que profesa Rousseau de que todos los que no creen en la divinidad deben ser desterrados de la República. Este principio citado en el discurso no debe ser adoptado, ya que sería inspirar demasiado miedo a una gran multitud de imbéciles o corruptos. No soy de la opinión de que haya que perseguir a todos, sino solo a los que conspiran contra la libertad. Creo que esta verdad debería quedarse en los escritos de Rousseau, y no ponerse en práctica» (M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 10, cit., p. 467). Desde su interpretación del pensador ginebrino, reconoció que el Rousseau público y el real no debían coincidir en todo.

[57] Las famosas afirmaciones de Rousseau son: «tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdadera democracia, ni existirá jamás» y «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no es para hombres» (J.-J. Rousseau, *El contrato social* [1762], Buenos Aires, Aguilar, 1962, pp. 135-136 y 137 respectivamente).

[58] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 10, cit., p. 353.

[59] Vergniaud, *Oeuvres de Vergniaud,* París, Cournol, 1866, p. 226.

[60] M. Robespierre, *Oeuvres complètes,* vol. 10, cit., p. 274.

[61] H. Heine, *Ensayos*, Madrid, Akal, 2016.

[62] P. Lanfrey, *Essai sur la révolution française,* cit., p. 274.

[63] A. Blanc de Saint-Bonnet, *Restauration française*, París, Laroche, 1872, p. 93.

[64] H. Belloc, *Robespierre*, Londres, Nisbet, 1901, p. 286.

[65] Ch. Maurras, *Romantisme et révolution,* París, Nouvelle Librairie Nationale, 1922, p. 3. Unas páginas más adelante se refiere al *philosophe* como «miserable» (p. 6).

[66] R. Korngold, *Robespierre. First Modern Dictator*, Londres, MacMillan, 1937, p. 17.

[67] En este contexto no está de más recordar cómo la apropiación que se hizo del historiador del arte Winckelmann durante la Revolución francesa, a raíz del influyente vínculo que había establecido entre la libertad griega y su inaudito esplendor artístico, se facilitó a partir de cierto juego de traducciones que François Hartog ha resumido en este pasaje: «En la *Historia del arte*, Winckelmann escribe: “De toda esta historia está claro que el arte se enaltece por la libertad”. En la traducción italiana de 1783, la frase se vuelve: “Resultaría […] que el arte debe su progreso y su perfección *principalmente* a la libertad”, y diez años más tarde la misma frase se dice en francés: “de esta

historia resultará que la libertad *sola* enalteció el arte hasta su perfección». Sobre este simple detalle de traducción se ve cómo se pudo imponer la ecuación Belleza-Libertad. En 1795, Winckelmann es tratado como un verdadero autor oficial: estaba prevista una nueva edición de sus obras y el comité de instrucción pública de la Convención fue invitado a «hacer un decreto que llevara a la nueva edición que (…) será colocada en cada museo de arte y en las principales bibliotecas de la República y para este efecto será concedido un número suficiente de ejemplares» (F. Hartog, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa* [2005], cit., p. 93).

[68] Un buen ejemplo es la espinosa cuestión del Terror. Sin ir más lejos, Robespierre fue al principio un opositor a la pena de muerte, pero más tarde, y en un contexto de una dramática guerra exterior y de una guerra civil múltiple, llegó a defenderlo e impulsarlo. Más flagrante fue el caso de Saint-Just, quien, pese a proclamar su veneración por Rousseau, había escrito antes que no le perdonaba que justificara la pena capital (Saint-Just, *Esprit de la révolution et de la constitution de France*, cit., p. 113).

[69] Rivarol, *De la philosophie moderne*, 1797, p. III.

[70] Rivarol, *Journal politique-national des États-Généraux et de la Révolution de 1789*, vol. 1, 1790, p 121.

[71] Véase S. J. Gould y E. S. Vrba, «Exaptation-a missing term in the Science of form», *Paleobiology* 8 (1982), pp. 4-15. Véase también el libro *The Structure Of Evolutionary Theory* (2002) de Stephen Jay Gould.

[72] Eso explica que Stephen Jay Gould, en *The Structure Of Evolutionary Theory* (2002), se fijase como premonitorio en este brillante pasaje de Nietzsche: «no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también debería estar realmente conquistado, –a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de esta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el "sentido" anterior y la "finalidad" anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados (…). El "desarrollo" de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta (…) sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas» (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* [1887], Madrid, Alianza, 2005, pp. 99-100).

[73] A. Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie; études d'histoire révolutionnaire,* París, Plon, 1921, pp. 5-6.

[74] Una muy interesante fue este pasaje, uno de los más elogiosos y sincréticos sobre el jacobinismo, de Flores Magón en el contexto de la Revolución Mexicana: «Las nobles ansias de los pueblos hacia la perfección social y política tienen por principio el más puro jacobinismo. El jacobinismo es luz en la ciencia, belleza en el arte, altruismo en la moral, abnegación y sacrificio en las luchas sociales y políticas. El jacobinismo es la perfección. El jacobinismo es la justicia perfecta, la libertad sin trabas, el principio de la igualdad humana pura y noble. Sócrates, Jesús, Juárez: tres jacobinos que casi son dioses. Un pueblo sin jacobinismo es un pueblo condenado a cadena perpetua» (R. Flores Magón y J. Flores Magón, *Batalla a la dictadura. Textos políticos,* México, Empresas editoriales, 1948, pp. 252-253).

8. Representar la revolución

> «De querer ser a creer que se es ya va la distancia de lo trágico a lo cómico». José Ortega y Gasset.

> «Al representar sus acciones ante el mundo como «la Revolución francesa», los franceses imaginaron una ruptura radical con el pasado lograda por la voluntad consciente de actores humanos, un momento inaugural para un drama de cambio y transformación proyectado indefinidamente hacia el futuro. Iniciado por un solo pueblo, su significado debía extenderse necesariamente a todos. Los revolucionarios se vieron a sí mismos en la coyuntura de la eternidad y la inmediatez, con el destino de toda la humanidad pendiente de cada uno de sus actos. La revolución se convirtió en un acto de significación universal, imbuido de significado para toda la humanidad. Se convirtió en una obligación moral, inscrita en la lógica de la historia humana. Si nuestro siglo también ha sido un siglo de revoluciones, es porque los hombres y las mujeres de todo el mundo no han dejado de elaborar e interpretar, de un modo u otro, este guión de la política moderna inventado en 1789». Keith Baker, *Inventing the French Revolution*.

DE LA ACCIÓN A LA ACTUACIÓN REVOLUCIONARIA

La cuestión de la influencia es en realidad solo una dimensión de la intrincada relación entre el pasado y el presente, en ocasiones ni siquiera la más relevante; en especial, una vez que se ocupan, o se pretenden ocupar, posiciones de poder. Con frecuencia lo más importante de las referencias a ideas o autores no es lo que realmente «dicen», ni siquiera lo que se les «hace decir» más adelante, sino lo que «significan», «simbolizan» o «representan» en una coyuntura determinada y delante de un público destinatario específico. No se trata entonces tanto de una influencia histórica real y privada como de una referencia pública, de una exhibida y dirigida a una audiencia.

Además, no hay que olvidar el sentido que se le otorga a las ideas políticas no es meramente discursivo, sino que está vinculado a una constelación o panoplia de elementos donde también lo personal, lo afectivo, lo estético y lo simbólico cobran una especial importancia. Como en el caso de Robespierre y Rousseau, en el uso público de las ideas, el que aquí analizamos fundamentalmente, el *qué* suele ser indesligable del *quién*. De ahí que, en muchas ocasiones, más que un contenido vinculable a una

pluralidad de figuras históricas que podrían haber dicho más o menos lo mismo, e incluso haberlo dicho mejor, en esos casos lo importante sea más bien conectar una idea o máxima, aunque pueda llegar a ser superflua o un cliché descontextualizado, a una persona políticamente relevante en concreto. A menudo, lo que de un pensador o de una figura histórica se quiere captar ni siquiera son sus ideas, sino su imagen o lo que esta simboliza o representa, incluso si en rigor «no dice nada» relevante o no se le «hace decir nada». Otras veces, sus usos pueden ser contradictorios entre sí, pues se explican más desde las tornadizas coyunturas en las que se requiere el apoyo simbólico de esa referencia que no desde la estricta fidelidad a su (digamos) contenido doctrinal. Eso resulta especialmente visible en referencias tan complejas y plurales como la del citado Rousseau, pero también en otras que no lo son menos como Marx o la Biblia.

Un caso curioso fue el del romano Bruto, tan citado e invocado en la Revolución americana, pero de una manera ambigua y no clara. ¿A qué Bruto se hacía referencia? ¿A Lucio Junio Bruto, quien había expulsado a Tarquinio el Soberbio y había sido uno de los fundadores de la república? ¿O a Marco Junio Bruto, lejano descendiente suyo y que casi cinco siglos más tarde protagonizó la conspiración que desembocó en la muerte de Julio César? No pocas veces no se clarifica. El primero fundó una república, pero no mató al rey; el segundo asesinó al «tirano» César, pero fue derrotado y, como consecuencia, Augusto acabó por instaurar el Imperio. En tales casos se podía buscar algo de los dos que el otro no tenía. Si antes se ha hecho referencia a la disputa entre los simbólicos Cincinato y Casio tras la Guerra de la Independencia Americana, aquí nos hallamos ante un caso en el que las dos épocas no se confrontan, sino que se solapan y confunden. Y donde lo más conveniente puede ser mantener esa ambigüedad.

Otra situación reseñable se dio más adelante. Mientras que los antiesclavistas apelaron a los valores expresados en la Declaración de Independencia para defender el abolicionismo, algo que más adelante abordaremos con mayor detalle, los Estados sudistas recurrieron asimismo al documento fundacional para defender la legitimidad de su independencia. Como respuesta, desde el norte se decidió invocar más la Constitución de 1787 y remarcar así la indisoluble unión de los Estados Unidos y la ilegitimidad de todo proyecto secesionista. Según el historiador Michael Kammen,

> a mediados de 1861 nuestra tradición revolucionaria era un caos, la víctima de un abuso hipócrita y una explotación con fines partidistas. Los sudistas, quienes se habían sentido incómodos con los principios de 1776 durante dos décadas, y que habían dejado las lecturas públicas de la Declaración porque les resultaba demasiado molesta, ahora se lanzaban a invocar el concepto de autodeterminación. Por el otro lado, los nordistas, quienes habían mantenido su fe en la Declaración todo el tiempo, y algunos de los cuales (como William Lloyd Garrison) habían condenado la Constitución como una alianza con el Diablo, se sentían ahora obligados a dar marcha atrás, invocar la Constitución e interpretarla estrictamente en aras de preservar la Unión. Los nordistas afirmaban que la secesión violaba la intención más fundamental de la Revolución americana, cuyos patriotas habían luchado por crear la Unión. Los sudistas, a su vez, invocaron sus líneas favoritas de la Declaración[1].

En estos casos, lo importante no fue tanto la relación de causalidad o influencia, fácilmente refutable, como la voluntad política de escenificar una relación determinada con el pasado. Además, ese uso parcial de la memoria de 1776 no solo tenía una pretensión *apropiadora*, sino también una *desapropiadora* respecto a los enemigos políticos. Con ello se denunciaron las contradicciones del otro bando con el propósito de desacreditar sus posiciones políticas. Desde esta perspectiva, quizá los sudistas podían ciertamente no ser considerados como auténticos descendientes de 1776, pero lo que se pretendía señalar es que los nordistas tampoco. Y es que los usos de la memoria no solo permiten a un colectivo político situarse dentro de un espacio político legitimador, sino que, y como en el caso anterior a veces no sin cinismo, también pueden servir para intentar expulsar al rival de este[2].

Ya en 1789, aún en los albores de la Revolución francesa, el abate Grégoire destacó que «la historia que se invoca con demasiada frecuencia es un arsenal en el que todos toman armas de todo tipo porque ofrece ejemplos en todos los géneros»[3]. Con ello, no solo se debe prestar atención a la dimensión pragmática e incluso instrumental que se hace del pasado, sino también el recurso al símil bélico. Justamente porque la historia ofrece un abanico (o un arsenal) tan amplio de posibilidades, lo que hay que preguntarse es qué implica esa invocación al pasado en cada circunstancia. Y lo que implica, aunque desde luego no deje de conectar con el contenido de la referencia, también lo hace con todo lo que le envuelve. Y eso que le envuelve no solo se relaciona con el contexto pasado, sino también con el momento presente. En las referencias hay una compleja trabazón de relaciones que se deben leer desde la coyuntura

respectiva y donde a menudo importa más aquello que evocan y/o invocan que no aquello que propiamente «dicen». Desde este prisma, lo relevante no es solo la *acción revolucionaria* sino también la *actuación revolucionaria* y cómo se interrelacionan ambas.

Un buen ejemplo acerca de la memoria de la Revolución francesa, también por el conflicto que resalta entre la cuestión teórica y la práctica, fue esta observación del pensador controvertido Henri de Man en su obra *Más allá del marxismo* (1927):

> La literatura científica del marxismo gusta de mostrar esta revolución como el advenimiento de la execrada burguesía al poder; pero el subconsciente, que se expresa con imágenes afectivas, no se halla influido de semejantes restricciones críticas (…). Aun los marxistas, que oponen el socialismo a la democracia, no pueden sustraerse, en lo íntimo de su vida afectiva, a la influencia de la gran Revolución. Hallándome el año 1917 en Rusia, mis relaciones con los socialistas de las más diversas tendencias permitiéronme observar los móviles personales que se ocultaban bajo la superficie de las opiniones expuestas. Me sorprendió ver hasta qué punto se hallaban todos dominados por la idea de que la Revolución rusa debía reproducir el ejemplo de la francesa en todas sus fases. Una creencia semejante refleja siempre un deseo subconsciente: así, uno quería ser girondino; otro, jacobino; un tercero soñaba en un 18 de Brumario, etc. Me persuadí de que el paralelismo, algunas veces sorprendente entre la Revolución rusa y la francesa, no se explica solamente por cierta analogía de las leyes psicológicas que rigen el flujo de todos los acontecimientos revolucionarios; hay que tener también en cuenta la voluntad consciente de los directores. Estos se hallaron en una situación parecida a la del actor que, al improvisar una escena, no puede sustraerse al recuerdo de una conversación familiar[4].

MARX Y LA REVOLUCIÓN DE 1848[5]

Para comprender con mayor profundidad la cuestión de la representación se puede acometer un pequeño salto en el tiempo y recordar la Revolución de 1848, la que quizá estuvo más atravesada por esta cuestión[6]. Al menos eso se deduce a la luz de buena parte de los testimonios y contemporáneos, pues un gran número de memorias y relatos sobre lo sucedido en aquellas fechas entroncan con la peculiar relación entre la revolución de ese año y una Revolución francesa precedente constante y visiblemente presente.

En ese medio siglo no solo habían ocurrido muchas cosas a nivel político e histórico, sino también a nivel historiográfico y memorístico. La Revolución francesa, de la mano de figuras como Madame de Staël, Jules Michelet, Augustin Thierry, François-Auguste Mignet o Adolphe Thiers se había convertido en un objeto principal de la escuela historiográfica

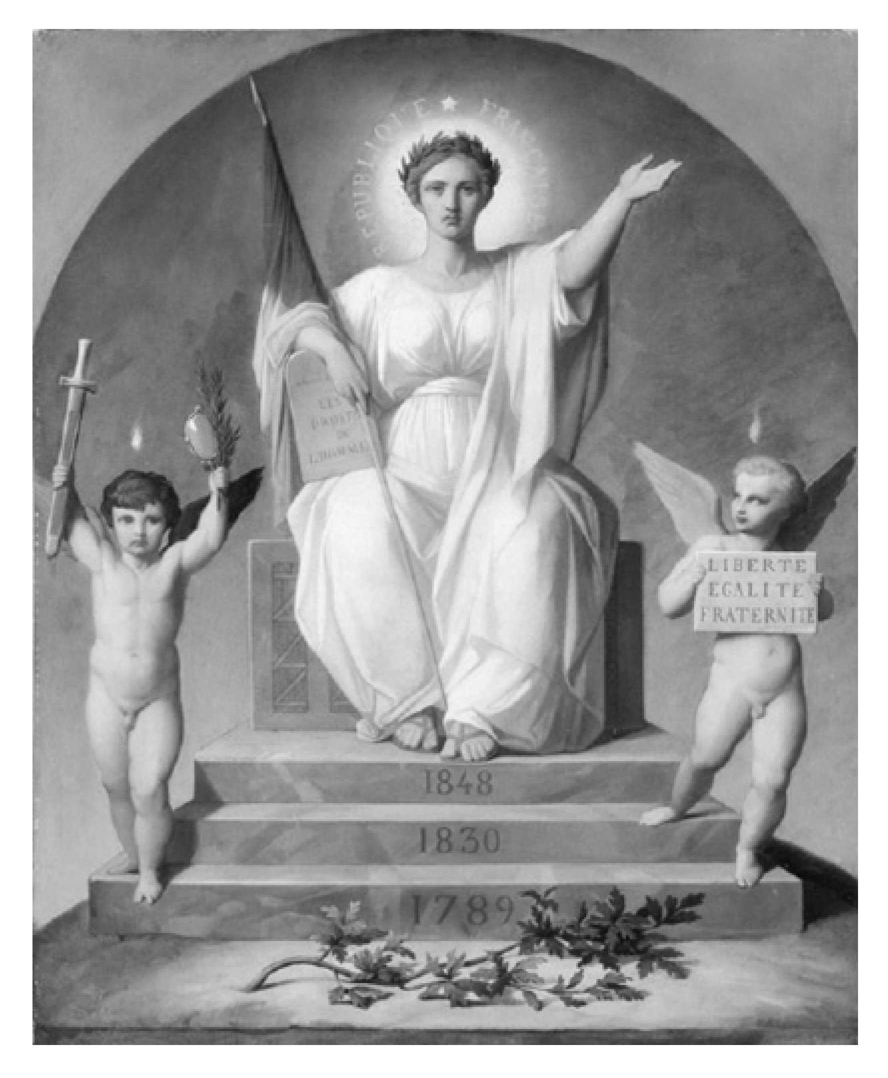
francesa. Escribir sobre ese pasado tan vivo era una manera de referirse indirectamente al presente e incluso de vivificar ambos tiempos. De ahí que también Louis Blanc escribiera su propia *Historia de la Revolución francesa*, cuyo primer volumen salió en 1847. O que ese mismo año el historiador Alphonse Esquiros apuntara al final de su *Histoire des montagnards* (1847) que la memoria de la Revolución francesa es «la columna de fuego que guía las generaciones errantes e indecisas en busca de una nueva tierra prometida»[7]. Por su parte, Jules Michelet publicó el primer volumen de su celebrada *Historia de la Revolución francesa* en ese mismo 1847 y, entre otros rasgos, definió ahí a la revolución como «una resurrección del derecho». Al inicio del libro soltó unas inflamadas líneas en las que aseveró acerca del espíritu de la revolución que

> solo en él Francia tuvo consciencia de sí misma. En cada momento de fracaso *(défaillance)* en el que parecemos olvidarnos de nosotros mismos, es ahí donde debemos buscarnos y recuperarnos. Ahí se guarda siempre para nosotros el misterio profundo de la vida, la chispa inextinguible. La Revolución está en nosotros, en nuestras almas; fuera, no tiene ningún monumento. Espíritu vivo de Francia, ¿dónde te alcanzaré si no es dentro de mí? Los poderes que se han sucedido, enemigos en todos los demás aspectos, han parecido estar de acuerdo en un punto: elevar y despertar las edades lejanas y marchitas. Te habrían querido enterrar, y ¿por qué?, solo tú vives[8].

Sin embargo, el libro que influyó más fue otro. Pocas veces se ha adjudicado con tanta insistencia el desencadenante de una revolución a una obra escrita como sucedió con la Revolución de 1848, cuyo estallido se asoció con la publicación *La historia de los girondinos* (1847) de Alphonse de Lamartine, narración histórica de la Revolución francesa en realidad salpimentada de numerosos pasajes más bien literarios e incluso imaginados. Que ese libro fuera una mezcolanza de historia, memoria, leyenda y novela no impidió que ya entre sus contemporáneos se señalara la (supuestamente) amplísima influencia que cosechó este largo escrito de más de 3.000 páginas. Victor Hugo lo resumió con la escueta afirmación de que este libro había enseñado la revolución a la Francia de ese momento[9], mientras que Pierre Lanfrey destacó que este «suceso *(succès)* literario devino de manera imprevista el acontecimiento político del momento»[10].

Lamartine mismo admitió más tarde en su *Crítica de la historia de los girondinos* (1861), a la hora de la verdad un indisimulado elogio de sí mismo, que todo el objetivo de su libro había sido el de hacer un

«catecismo en acción de la república futura» y uno que pretendía que esa nueva república fuera «girondina en vez de jacobina»[11]. Su libro de historia vehiculaba una clara intencionalidad política, como evitar la repetición del Terror y de lo que luego se vanaglorió, en gran medida aceptada y compartida por su legión de lectores y seguidores. De ahí que en sus discursos políticos continuara con esta línea y que ya antes de la caída de la monarquía de Luis Felipe de Orleans predicara una recuperación del impulso de 1789[12].



Anónimo, *Alegoría de la república de 1848*, 1848. Museo del Oise.

No debe sorprender que Lamartine se convirtiera en los primeros meses de la Revolución de 1848 en una figura inmensamente popular a nivel político; alguien que, además de conocer y haber compuesto el «libro

clave» sobre la Revolución francesa, parecía encarnar asimismo su mensaje. Marx escribió que

> Lamartine no representaba propiamente en el gobierno provisional ningún interés real, ninguna clase determinada: era la misma Revolución de Febrero, el levantamiento conjunto, con sus ilusiones, su poesía, su contenido imaginario y sus frases. Por lo demás, el portavoz de la Revolución de Febrero pertenecía, tanto por su posición como por sus ideas, a la burguesía[13].

Ahora bien, en este contexto no solo procede recordar las palabras ya citadas del principio de *El 18 de Brumario*, sino recuperar los primeros renglones de la obra desde un nuevo ángulo para subrayar las frecuentes alusiones teatrales que emplea el filósofo alemán: desde el diálogo con Hegel respecto a la tragedia y la farsa con el que arranca el libro hasta la reiterada denuncia del ejercicio paródico del pasado en el seno de las revoluciones. En realidad, a Marx no le preocupaba tanto la conexión ideológica o causal entre 1848 y 1789 como la puesta en práctica de cierta lógica teatral que también lo era del disfraz. De ahí que denunciara cómo los revolucionarios de 1848 «conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este *disfraz* de vejez venerable y este lenguaje prestado, *representar la nueva escena* de la historia universal»[14]. O que añadiera que antes «Lutero *se disfrazó* de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 *se vistió alternativamente con el ropaje* de la República romana y del Imperio romano, y la Revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que *parodiar* aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795»[15].

El problema se puede relacionar con una puesta en escena que Marx conecta con una intervención simultáneamente política y estética cuyo fin era ayudar a forjar unas ilusiones pretendidamente revolucionarias que los actores de 1848 «necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesmente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la *gran tragedia histórica*»[16]. La relación establecida con el pasado se podría explicar, en parte, desde una influencia o causalidad intelectual real, pero lo que importa es por qué se quiere o interesa visibilizar (mientras no sucede lo mismo con otras deudas con el pasado). Por ejemplo, como bandera nacional de la Segunda República Francesa se escogió la tricolor, en la que además se sobreimprimió la divisa «Libertad, Igualdad,

Fraternidad», mientras que como himno oficial no se designó la conocida Marsellesa sino el ahora olvidado y entonces recientemente compuesto *Chant des girondins* (cuyo estribillo curiosamente procedía de la canción *Roland à Roncevaux* de Rouget de Lisle). Y este mismo himno, pese a que no haya sido capaz de ser el origen de una tradición diacrónica importante, sí que hasta cierto punto la consiguió desde una perspectiva sincrónica, pues revolucionarios de 1848 de otros países como los alemanes se la apropiaron, le dieron una nueva letra propia y propagaron sus notas en sus respectivas luchas. En muchos casos, por cierto, sonaba entonces junto a La Marsellesa.

La respuesta a la cuestión de la visibilización es que la *representación* se debe entender asimismo, o sobre todo, como la apropiación de un espacio simbólico y donde no importa tanto la historia como la memoria. Naturalmente, esa memoria es variable y puede ir oscilando según los cambios de cada coyuntura, lo que motiva que, en cada momento o en cada tema, convenga más apelar a unas referencias u otras. Al fin y al cabo, las referencias al pasado no se mantuvieron estáticas, sino que fueron variando en diálogo con el transcurso de la revolución. ¿Qué es, pues, lo que se quería rescatar de ese pasado en casos como este? ¿Y hasta qué punto la *representación* del pasado no era una apropiación que apelaba a un pasado que en gran medida no se tenía en ningún momento la intención de *repetir*? Más aún, ¿hasta qué punto esa *representación,* justamente al escenificarla, pretendía que no fuera más allá y se desarrollase realmente de una manera revolucionaria? En definitiva, y ya que la revolución destaca por la ruptura y lo imprevisto, ¿no era esta teatralización, voluntariamente o no, una manera de querer domesticarla y encerrarla dentro de su representación y su ficción?

Ese fue el temor de Marx, quien por eso cargó contra las notorias incongruencias de la Revolución de 1848 que, en buena medida, podemos entender como el conflicto entre lo representado y escenificado frente a lo realmente perseguido o realizado[17]. En el prólogo explicativo de 1869 a *El 18 de Brumario* prosiguió con su enfoque teatral y señaló que el objetivo de su escrito había sido el de demostrar cómo la lucha de clases «creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco *representar* el papel de héroe»[18]. En verdad, este enfoque ya había estado muy presente en otros textos como *Las luchas de*

clases en Francia, conjunto de artículos contemporáneos a los hechos no publicados como libro hasta 1895. En este escrito hay pasajes que parecen anticipar otros que redactó un poco más tarde en *El 18 de Brumario* y que inciden de nuevo en la cuestión de la representación. Por ejemplo, escribió:

> Ahora, Francia tenía una *Montaña* al lado de un *Napoleón*, prueba de que ambos no eran más que *caricaturas* sin vida de las grandes realidades cuyos nombres ostentaban. Luis Napoleón, con su sombrero imperial y su águila, no *parodiaba* más lamentablemente al viejo Napoleón que la Montaña a la vieja Montaña con sus *frases copiadas* de 1793 y sus posturas demagógicas. De este modo, la fe en la tradición de 1793 fue abandonada al mismo tiempo que la fe tradicional en Napoleón (…). Puede decirse que el 10 de diciembre dejó atónita a la Montaña y la hizo dudar de su propia salud mental, porque con una burda *farsa* aldeana rompía, riéndose, la analogía clásica con la vieja revolución[19].

Para Marx, el problema de la Revolución de 1848 es que pretendía imitar a la gran Revolución francesa, pero también que quería hacerlo sin cargar con sus consecuencias y problemas, como el desorden, la imprevisibilidad y la violencia. Para evitar la espiral revolucionaria pasada no solo había abolido provisionalmente la pena de muerte para los delitos políticos, sino que había mantenido en sus puestos a los antiguos mandos del ejército y no pidió cuentas a los políticos de la derribada monarquía de Julio. La joven república, cuya naturaleza pacífica y conciliadora no paró de ostentar, aparecía así como «un nuevo traje de baile para la vieja sociedad burguesa» mientras su principal mérito consistía «en no asustar a nadie, más bien, en asustarse constantemente a sí misma»[20].

Marx observa que la Revolución de 1848 consiste en una sedicente revolución que se pretende pacífica y cultiva (y escenifica) sin cesar la ficción de una unidad en realidad falsa que identifica con el artificial y pomposo término de «fraternidad». La cuestión es que, según el pensador alemán, este término aludía a una imaginaria abolición de las relaciones de clase y por eso recordó con sarcasmo que Lamartine había bautizado el primer gobierno de la revolución como el que «suspende ese terrible malentendido que existe entre las diferentes clases»[21]. De hecho, no se debe olvidar que la centralidad del concepto de fraternidad se debió en aquellos momentos a muy influyentes reformadores religiosos como Lamennais, quien llegó a escribir en *El libro del pueblo* (1837) que la verdadera sociedad no debía ser más que «la organización de la fraternidad»[22]. Eso se plasmó en 1848 en la organización de pomposas y

autocomplacientes fiestas cívicas como la de la Fraternidad, en un 20 de abril que fue declarado día festivo en el calendario, o la de la Concordia, exactamente un mes más tarde. Desde este prisma, la Revolución de 1848 se quiso presentar y representar la ficción de una especie de «revolución sin revolución» que, por ello mismo, habría estado destinada a la impotencia y al fracaso. Como epítome de la tendencia hegemónica del momento, Lamartine habría querido ir más allá del recuerdo de la Revolución francesa y, justamente porque temía la tragedia en la que se convirtió, abogó por una retórica de la fraternidad, de la armonía y de la unidad que pretendía superar un pasado al mismo tiempo que lo traicionaba en la práctica[23]. Con ello se mostró que los revolucionarios no solo admiraban ese pasado. También lo temían.



Hippolyte Sebron, *Fiesta de la fraternidad del 20 de abril de 1848*, ca. 1848. Museo Carnavalet.



Henri Félix Emmanuel Philippoteaux, *Lamartine rechazando la bandera roja*, 1848. Museo Carnavalet.

La paradoja es que, al querer meramente escenificar ese pasado, se lo traicionaba más aún y, por el miedo a desatar conflictos, el nuevo gobierno revolucionario ni siquiera se atrevió a tomar medidas en realidad bastante moderadas. En cierto sentido, 1848 no imitó, sino que invirtió 1789 y de una revolución ascendente se pasó a una descendente. Además, mientras que la Revolución francesa original había apelado a una tradición en sí misma no revolucionaria como la de la Antigüedad clásica para revolucionarla en la práctica, en 1848 recurrió en cambio a una tradición revolucionaria para *desrevolucionarla* en el terreno de los hechos. Pese a medidas como decretar el sufragio universal masculino, la abolición de la esclavitud o la proclamación de un derecho del trabajo materializado en los finalmente efímeros talleres nacionales, un ejemplo del carácter moderado de la nueva república se evidenció según Marx por un hecho como que «mientras que la revolución del 1789 comenzó liberando a los campesinos de las cargas feudales, la Revolución de 1848, para no poner en peligro al capital y mantener en marcha su máquina estatal, se inauguró con un nuevo impuesto cargado sobre la población campesina»[24]. Con el afán de no perjudicar a la burguesía y prolongar por tanto las desigualdades de la sociedad, finalmente se revelaría como un gobierno poco fraternal y, pese a la inflamada retórica, con sus hechos evidenciaría y perpetuaría la lucha de

clases ocultada a nivel retórico. Aquí estaría la ficticia *farsa* denunciada, una muy alejada de la *tragedia* real de la Gran Revolución francesa.

Para Marx, Lamartine mismo habría representado en sus carnes el destino de esa revolución, pero no la soñada por el poeta francés, sino la de la farsa y la impotencia. De ahí que escribiese con dureza que

> Lamartine era la idea que la República burguesa se formaba de sí misma, la *representación* grandilocuente, fantástica, idealizada en que se retrataba a sí misma, el sueño de su propia grandeza. ¡Lo que puede la imaginación!… Como Eolo desencadenaba todos los vientos abriendo su saco, Lamartine desencadenaba todos los espíritus fantasmagóricos, todas *frases retóricas* sobre la República burguesa y lanzaba a los cuatro puntos cardinales sus palabras aladas sobre la fraternidad de los pueblos, la emancipación que Francia llevaría a todas partes, la decisión de Francia de sacrificarse por todos los pueblos. Pero ¿qué hizo? ¡Nada![25].

Lo interesante es que Marx no fue el único que estableció ese vínculo entre la revolución y la representación. Desde una postura política bien distinta, Tocqueville aportó un diagnóstico que coincidió en muchos puntos y que, de nuevo, no solo ponía de relieve esa teatralización de la revolución, sino también la discordancia entre lo escenificado y lo real[26].

> Nuestros franceses, sobre todo en París, gustan de mezclar los recuerdos de la literatura y del teatro con sus manifestaciones más serias. Esto induce a pensar, muchas veces, que los sentimientos que muestran son falsos, cuando la verdad es que están solo torpemente aderezados. Aquí la *imitación* fue tan visible, que la terrible originalidad de los hechos quedó ocultada por ella. Era el tiempo en que todas las imaginaciones estaban embadurnadas por los colores gruesos que Lamartine acababa de extender sobre sus *Girondinos*. Los hombres de la primera revolución estaban vivos en todos los espíritus, y sus actos y sus palabras, presentes en todas las memorias. Todo lo que yo vi aquel día mostró la visible impronta de aquellos recuerdos. Siempre me parecía que de lo que se trataba era de *representar* la Revolución francesa, más que de continuarla[27].

Otros ejemplos fueron Bakunin[28] o Pierre Lanfrey, quien criticó que «en medio de las tormentas de 1848, surgió otra Montaña, una muy cercana a la del 93, incluso por las teorías que se creían las más novedosas, pues el socialismo contemporáneo no ha sido con gran frecuencia más que una repetición sin originalidad»[29]. También se puede mencionar a Gustave Flaubert, quien en *La educación sentimental* (1869), obra crítica muy influida por la gran historia de la Revolución de 1848 de Marie d’Agoult, resaltó ese carácter imitativo, algo que se mostraba en cómo Auguste Blanqui copiaba a Robespierre[30]. Un caso interesante fue el de Lamartine mismo, quien el año antes de la revolución ya había criticado esas

«imitaciones, diríamos casi estas parodias de 1793» a las que se refirió como unas demagogias contraproducentes[31].

Por su parte, Proudhon, denunció a los *plagiarios* del jacobinismo y añadió que «los demócratas, seducidos por los de nuestra gloriosa revolución, han querido a comenzar en 1848 el drama de 1789» y que «mientras que hacen la comedia» él, recién elegido como diputado, se proponía “hacer historia”»[32]. El pensador anarquista escribió numerosos pasajes duros y, por ejemplo, no solo se refirió desdeñosamente a los «monos *(singes)* de la Montaña», sino que también cargó contra lo que denominó la «comedia recalentada de 1793»[33].

Una de las opiniones más desencantadas de esta relación con el pasado fue la de Auguste Blanqui, quien pese a la crítica de Flaubert escribió a Georges Maillard:

> Esta mistificación, siempre renovada con el mismo éxito, data de 1789 (…). Se ha vuelto justo al punto de 1789. Leer la historia de la primera Revolución es leer la historia del presente. Similitud completa: mismas palabras, mismo terreno, mismos epítetos, mismos acontecimientos, es un calco exacto. Únicamente la experiencia ha aprovechado más a la burguesía que al proletariado. Usted encontrará hoy a los hombres de entonces, esos pretendidos amigos del pueblo, que simplemente quieren ocupar el lugar de los explotadores expulsados. Nuestros sedicentes montañeses, con Ledru-Rollin a la cabeza, son girondinos, copias fieles de sus predecesores. Han adoptado, es cierto, la divisa y el estandarte de la vieja Montaña; juran por Robespierre y los jacobinos. Pero tienen que hacerlo. ¿Cómo engañar sin eso? Es un truco habitual de los intrigantes el de enarbolar la bandera popular[34].

Toda esta cuestión nos deposita en medio del debate que se daría entre la estetización de la política y la politización de la estética, aspecto de gran importancia no solo en el pasado. Además, como se había constatado en la Revolución francesa de 1789, la cuestión de la representación también entroncaba con la pedagógica. No deja de ser curioso que Jules Michelet, en una clase del Collège de France que impartió el 17 de febrero de 1848, justo seis días antes del estallido de la revolución, señalara que el teatro era el medio más poderoso de educación y el causante del genio de la Antigüedad. A su juicio, era un vehículo de unión y de fraternidad que permitía superar las divisiones de la sociedad y que por ello debía ser usado como un instrumento de educación nacional, uno que tenía que ser empleado para olvidar lo negativo y recordar lo positivo. De ahí que pronunciara unas palabras como estas:

> ¿Qué es el teatro? La abdicación de la persona actual, egoísta e interesada, para tomar un papel mejor… ¡Oh! ¡Cómo lo necesitamos! ¡Ven, te lo ruego, ven a recuperar tu alma del teatro popular, tu alma en medio del pueblo! ¿Qué es el teatro? El olvido momentáneo de nuestras miserables disputas. Poned a dos hombres juntos, en cualquier parte se pelean. Enviadlos al teatro, como actor o espectador, a reproducir o ver a los hombres que fueron mejores, que ellos olvidan, critican o aplauden juntos. Olvidar juntos es ya la fraternidad. Un hombre le propuso al gran Temístocles un arte de la memoria: «Dame en su lugar, respondió, un arte de olvidar». Ahora bien, este arte es el teatro. El arte de olvidar lo malo, lo bajo, lo vulgar y la vida; y, al contrario, recordar la vida elevada, noble y pura que hubo en otra época[35].

El problema de la Revolución de 1848 residió en que la ficción soñada se truncó al poco tiempo. Los conflictos estallaron con el paso de las semanas, en especial tras el cierre de los talleres nacionales, y condujeron a la terrible represión de Cavaignac, cuando más de tres millares de proletarios fueron masacrados, y muchos más fueron deportados, por las fuerzas del gobierno en las Jornadas de Junio. En esos momentos, el gobierno de la Segunda República abandonó la fraternal ficción revolucionaria de forma descarada y se descubrió como un agente de la violencia y la contrarrevolución. De hecho, Cavaignac fue premiado y elegido nuevo jefe del poder ejecutivo. Por decirlo con Marx,

> las figuras retóricas de Lamartine se han convertido en las granadas incendiarias de Cavaignac. La *fraternité,* la fraternidad entre las clases antagónicas, al amparo de la cual explota la una a la otra, aquella *fraternité* proclamada en febrero y estampada en grandes caracteres sobre la frente de París, en las fachadas de todas las cárceles y de todos los cuarteles, revela ahora su verdadera, auténtica y prosaica faz, que es la *guerra civil* bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital. Esta fraternidad brilló delante de todas las ventanas de París en la noche del 25 de junio, el día en que el París de la burguesía se iluminaba, mientras el París del proletariado ardía, gemía y se desangraba. La fraternidad había durado el tiempo durante el cual el interés de la burguesía coincidió con el del proletariado (…). La *Revolución de Febrero* fue la revolución *hermosa,* la revolución de la simpatía general, porque las contradicciones que en ella estallaron contra la monarquía eran aún contradicciones *incipientes,* adormiladas todavía bajo un manto de concordia, porque la lucha social que les servía de fondo no había cobrado aún más que una existencia etérea, la existencia de la frase, de la palabra. La *Revolución de Junio,* en cambio, es la revolución *fea,* la revolución repugnante, porque las frases han sido desplazadas aquí por la realidad, porque la República, al echar por tierra la Corona, que la amparaba y la encubría, puso de manifiesto la cabeza del monstruo[36].

Las Jornadas de Junio certificaron la *farsa* de la revolución, y con ello la desaparición de esos disfraces de concordia y fraternidad tan escenificados al principio. Meses más tarde, las elecciones legislativas de diciembre de 1848 fueron ganadas por el futuro Napoleón III con prácticamente cinco

millones y medio de votos. En segunda posición quedó el represor Cavaignac, con casi un millón y medio. Lamartine, meses antes la cabeza más visible y para muchos el alma de la revolución, no alcanzó ni los veinte mil. Al poco tiempo publicó el libro *El pasado, el presente y el futuro de la república* (1850), donde el poeta francés procuró oponer el espíritu de 1848 no al de 1789 sino al de 1793, como si esta fecha representara la perversión y traición de aquella[37].



Horace Vernet (pintor) y Jean-Pierre-Marie Jazet (grabador), *Dos plagas del siglo XIX: el socialismo y el cólera*, 1850. Biblioteca Nacional de Francia.

Sin embargo, lo interesante es que Marx sostuvo que también se manifestó en junio de 1848 la existencia de una verdadera revolución: una no bonita sino fea, no simpática sino repugnante *(abstossend)*, una donde la realidad *(die Sache)* prevalece sobre las frases *(die Phrase)* y no al revés. Esa revolución fea, repugnante y real, una que parece contraponerse a la de las primeras y apesadumbradas páginas de *El 18 de Brumario*, es justamente la que reivindicó[38]. Al respecto añadió Marx que la farsa no había sido en vano, pues es la que había permitido hacer ver «la cabeza del monstruo». De hecho, en *El 18 de Brumario* también tocó esta cuestión y comentó nada más y nada menos que la derrotada Revolución de junio fue «el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas»[39]. Incluso un antagonista político como Tocqueville escribió acerca de la insurrección de junio que era

> la más grande y la más singular que haya tenido lugar en nuestra historia y tal vez en cualquier otra: la más grande porque, durante cuatro días, más de cien mil hombres tomaron parte en ella, pereciendo cinco generales; y la más singular, porque los insurgentes combatieron sin grito de guerra, sin jefes, sin banderas, y, no obstante, con una conjunción maravillosa y con una experiencia militar que asombró a los más viejos oficiales[40].

Así pues, a la hora de la verdad en 1848 no hay solo una revolución sino dos: la farsa representada y la tragedia violentamente reprimida en las Jornadas de Junio, a la cual Engels se refirió como «la revolución de la desesperación» en un fragmento que de nuevo dialoga con toda esta cuestión de la representación[41]. En este contexto, también se puede destacar el juego hipócrita que se da respecto a la tradición y se desvela en las Jornadas de Junio. El nuevo gobierno republicano no solo traicionó el legado de la Revolución francesa, sino que en verdad se condujo desde una ideología del orden que, más que al 1789 incesantemente invocado, remitía al derrocado gobierno de Guizot y Luis Felipe. Mientras que la imitación estética iba por un lado, la repetición real iba por el otro; mientras se representaba una falsa continuidad con un pasado de medio siglo atrás, se escondía la continuidad real con el pasado inmediato. Al menos por un tiempo, pues después el futuro Napoleón III nombró a Odilon Barrot, un hombre de la monarquía anterior, como primer presidente del consejo de ministros y envió una expedición armada para someter la revolución que había provocado la huida del papa de Roma. Con el tiempo, se limitó de

facto el sufragio universal, se activó la represión y desaparecieron los ropajes supuestamente democráticos. Aquí se puede recuperar ese comentario de Engels de ese mismo año en el que, respondiendo a las palabras de Vergniaud de que «la revolución nace para devorar a sus propios hijos», añadió: «¡Desgraciadamente, no! Nace más bien para ser devorada por ellos»[42]. Además, la farsa no solo se habría producido en Francia, sino que se habría extendido a otras revoluciones de 1848 como la alemana. Sin ir más lejos, Marx la retrata como una parodia de 1789[43]. Lo que implícitamente hizo con todo ello fue rehabilitar de manera indirecta la memoria de la Revolución francesa. Por cierto, también desde lugares como España, la Comuna de 1871 no se salvó de ser criticada desde un ángulo semejante[44].

CLAUDE LEFORT Y EL CARÁCTER *REPRESENTACIONAL* DEL PODER[45]

La cuestión de la representación puede ayudarnos a interrogar de nuevo la Gran Revolución Francesa. Jonathan Israel ha defendido en libros como *Revolutionary Ideas* (2014) que este acontecimiento sí estuvo en realidad muy influido por las ideas y valores de la Ilustración. Ahora bien, paradójicamente lo habría estado ante todo por la que denomina «radical». Por decirlo en otras palabras, las verdaderas causas intelectuales no se habrían hallado tanto en la tradición visibilizada como en la ocultada. Por ello, uno podría interrogarse entonces por qué los revolucionarios franceses, antes que a esos ilustrados más radicales, prefirieron enterrar en el Panteón solamente a Voltaire y a Rousseau. En cambio, un pensador muy influyente como Mably, gran culpable intelectual de los excesos de la Revolución según Constant y quizá quien más contribuyó al mito de Esparta, no recibió tal honor. En tal caso, y aunque la interpretación de Israel es bastante matizable, la paradoja de la revolución sería la panteonización de unos pensadores que no habrían influido tanto como los que sí lo habrían hecho. Desde esta perspectiva, la prioridad no sería tanto el reconocimiento y consagración de una herencia real como la apropiación teatral y simbólica de unas figuras no propiamente revolucionarias, pero de tanto renombre y prestigio como Voltaire y Rousseau. De ahí, por ejemplo, las grandes ceremonias que acompañaron a su entrada triunfal en el Panteón de la

revolución. O también cómo la cuestión teatral ya se observó desde un principio en el contexto de la Revolución francesa, algo más visible con la tradición clásica[46].

Desde este punto de vista, Voltaire y Rousseau podrían ser considerados como las causas intelectuales promovidas *a posteriori*, que no inventadas de la nada, desde la Revolución, mientras que otras influencias reales, menos ilustres y más polémicas, más divisorias, se habrían preferido eludir, minimizar e incluso ocultar en algún caso. Y es que toda relación con la tradición, incluyendo la revolucionaria, se funda en una suerte de compleja dialéctica de la visibilización y la ocultación o postergación que se desenvuelve de múltiples y renovadas maneras; una donde hay ciertas figuras del pasado que prácticamente no se pueden no nombrar, como aún sucede actualmente con Marx en gran parte de la izquierda, y otras que es recomendable evitar. Y esta relación que se establece con el pasado, por supuesto, no solo enlaza con la dimensión discursiva sino también con los símbolos, consignas e incluso composiciones musicales que son reivindicados o acompañan en cada coyuntura. Se trata de algo que se observa con mayor facilidad, y en más campos, si la revolución logra vencer.



Anónimo, *Marx retratado como un Moisés moderno con El Capital y el Manifiesto Comunista como decálogo y encima del Monte proletario,* 1906. Colección de Gerrard Benoit (Niza).

Todo eso conecta con el enfoque que esbozó el pensador Claude Lefort acerca del poder. Un aspecto poco conocido fue su propósito de acometer una relectura que enfatizara y comprendiese la relevancia de su dimensión simbólica, estética y *representacional;* una que no solo se detuviera en sus relaciones con la dominación, la violencia o la autoridad, sino que, sin negarlas, también prestara atención a su necesidad de relacionarse con un régimen de visibilidad y de cultivarlo. Por resumirlo en pocas palabras, la cuestión reside en que no hay poder sin una dimensión simbólica y, por

tanto, que todo poder se esfuerza por presentarse y representarse a sí mismo. La cuestión estética no es un aspecto secundario o epifenoménico, sino un terreno propio que por eso merece un estudio particularizado. De ahí, por ejemplo, la importancia del color rojo en la tradición revolucionaria comunista y de cómo esa decisión se debe entender históricamente[47]. Con la Revolución rusa se ampliaron sus usos, no solo con la popular estrella roja, sino también, entre otros, con una bayoneta o una locomotora del mismo color que, respectivamente, hacían referencia al ejército y a las fuerzas de la historia caminando hacia delante[48].

Además, a la relevancia de lo simbólico también ha ayudado su maleabilidad y fácil, si bien no poco problemática, transmisibilidad. Un buen ejemplo se dio con la bandera nacional italiana. Inspirada en una tricolor francesa que emergió en el contexto de los sucesos de la Bastilla, parece ser que su primera documentación se dio apenas un mes después, el 21 de agosto de 1789 en Génova. Un detalle interesante es que el color verde que las diferenció finalmente era en verdad el que fugazmente había sido escogido en un principio para la bandera francesa. Su ulterior cambio al azul no se informó bien en el país transalpino, lo que facilitó luego que pudiera convertirse en su símbolo nacional y ya en 1797 se instituyó como la bandera oficial de la República Cisalpina.

Lefort resaltó que el poder puede ser retratado como el lugar desde donde una comunidad se hace ver, leer y nombrar. Por poder entendió toda esa plural, compleja, maleable y no pocas veces heteróclita maraña de elementos diversos que desde diversos tipos de lenguajes, formatos y soportes aspiran a representar un colectivo; que ambicionan comprenderlo en el doble sentido de la palabra, tanto entenderlo como abarcarlo e incluirlo dentro de esa imagen. Esta dimensión estética actúa como una especie de instancia de representación e identidad que al mismo tiempo también lo sea de legitimidad. De ahí que este poder no se asocie a lo oculto o lo desconocido, sino que, sin excluirlo y sin que ambas esferas se tengan que corresponder, entronque con lo plena e intencionadamente visible y conocido.

El problema que denunció Lefort es que el poder, pese a haber sido objeto de estudio de una infinidad de investigaciones, no ha sido suficientemente analizado desde su dimensión más propiamente estética y visible. Y desde ahí se observa que el poder se manifiesta simultáneamente como lo que

podríamos llamar un agente de presentación, representación, cohesión y movilización al mismo tiempo, como uno de afirmación y refuerzo simbólico, como una forma de inteligibilidad y de continuidad que muestra, exhibe y escenifica públicamente la comprensión que un propio colectivo quiere o pretende mostrar de sí mismo. Y con ello también retrata y valora de manera indirecta a los que no forman parte de ese pretendido *nosotros* y sobre todo a quienes declara como sus enemigos. De ahí la interacción y retroalimentación entre las tradiciones *positivas* y las *negativas*.

El propósito del poder no reside tanto en crear un imaginario estético totalmente nuevo, algo quizá imposible y sobre todo innecesario y contraproducente, como de asociarse a unas tradiciones existentes y auparse ideológica, discursiva y emotivamente sobre ellas: en algunos casos contrahegemónicas y subversivas, con lo que adquieren una centralidad pública; en otros no, y proceden de la tradición hasta entonces dominante, con lo que deben ser reinterpretadas o rearticuladas en la nueva coyuntura. El poder simbólico no opera *ex nihilo,* se cultiva y desarrolla a partir de unas referencias al pasado y/o del pasado desde las que se visibiliza, propaga y afianza su «mensaje», al mismo tiempo que le insuflan un aura de continuidad. Al menos en teoría, pues, como se ha señalado, se pueden introducir variaciones que se encubren y enmascaran bajo el rostro de esa sedicente continuidad.

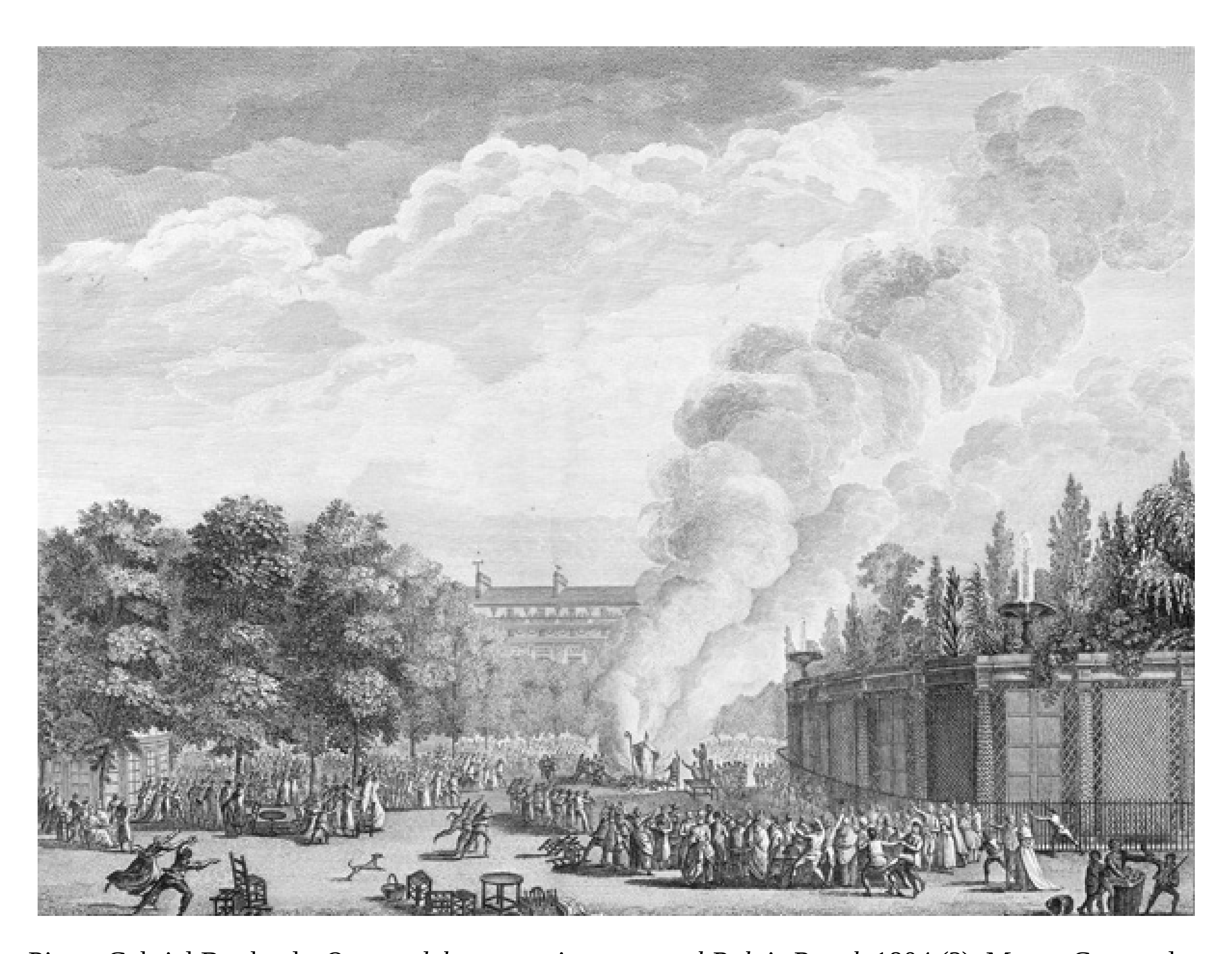
Por ello, la comprensión que estéticamente se vehicula no solo conecta con el presente. También se entrelaza de múltiples maneras con un pasado que, bajo el rostro que se le da, contribuye a legitimarlo y a no parecer abrupto e injustificado. Esa dimensión pretérita le transfiere un aura de permanencia y de continuidad, aunque sea desde una discontinuidad cronológica. A fin de cuentas, la tradición revolucionaria está marcada por los saltos en el tiempo. Desde este prisma, la memoria podría ser entendida como la presentación y representación de la historia pasada, obviamente desde un prisma selectivo y *presentizada*. Con el propósito de afianzarse, todo poder presente se respalda en un pasado que le sirve para intentar mostrarse como «natural» y legítimo. Así pues, el ser conecta íntimamente con lo sido, pero al mismo tiempo se enfatiza que este pasado no es un pasado muerto sino uno vivo y presente o incluso futuro. Representar o escenificar ese pasado es así una manera de apropiárselo y, al hacerlo, investirse de su poder o de su legitimidad simbólica; es una forma de cortar

el tiempo intermedio que separa al presente del pasado evocado y de abrir el porvenir desde ese pasado. De ahí esa conexión tradicional entre el poder y la memoria. Y también cómo esta, al dotarle de un pasado, ayuda al poder a extenderse en el tiempo y con ello lo pertrecha simbólicamente para reforzarlo de cara al futuro.

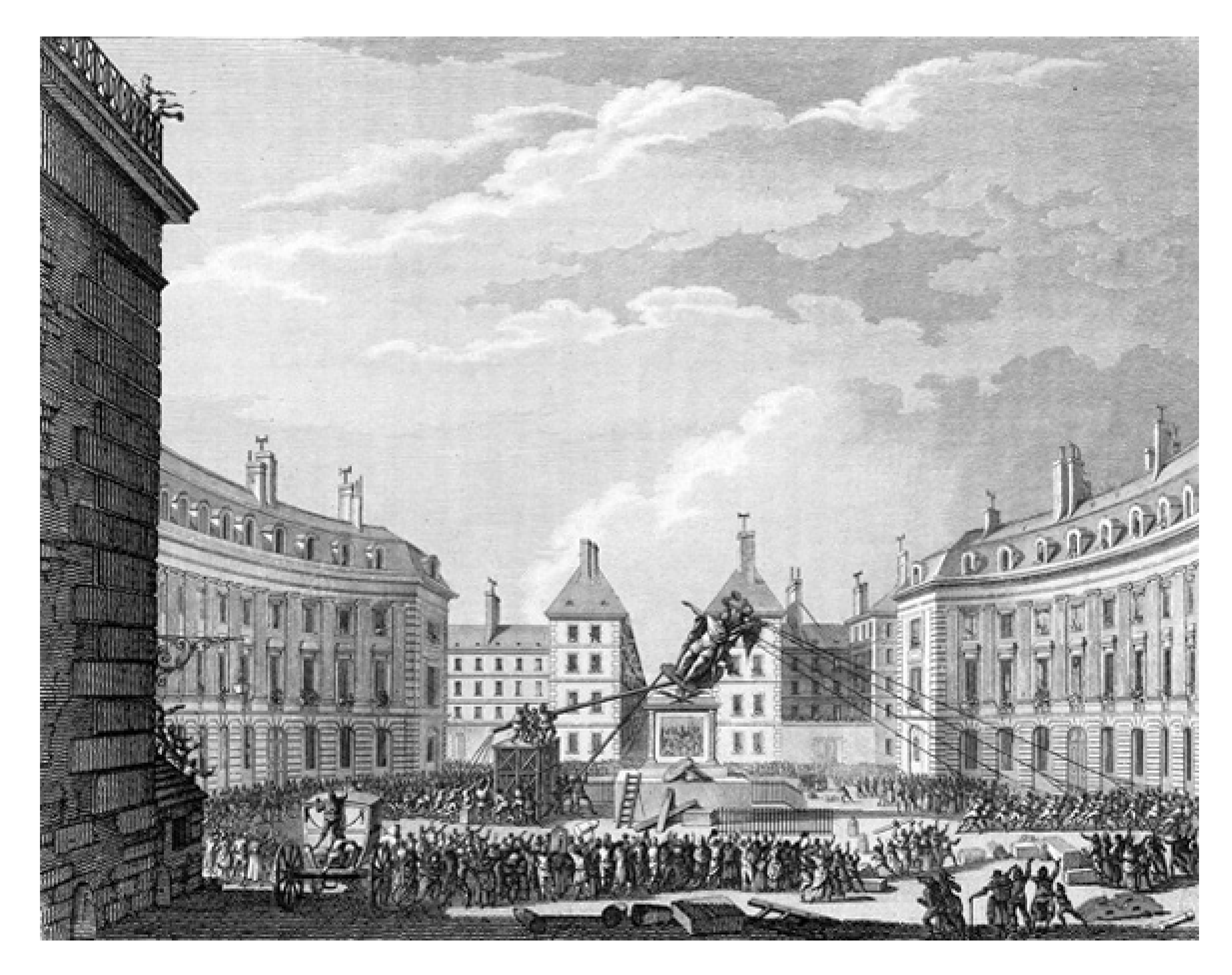
Este tipo de poder aparece como una instancia de refuerzo simbólico que se enfrenta e intenta paliar su contingencia o precariedad real. Una muestra es la revolución simbólica implementada por las revoluciones que alcanzan el poder, como se evidenció no solo en la transformación del presente o los intentos de erradicar sus legitimaciones históricas, sino también en la promoción visible y visibilizada de una memoria positiva o afirmativa. De ahí la monumentalización o la institución de banderas, estatuas, insignias, imágenes o himnos de la propia tradición, así como otras iniciativas como las numerosas alteraciones en la topografía urbana. En otros casos, lo que se hizo fue apropiarse de símbolos existentes y dotarlos de nuevos nombres y/o sentidos. Así sucedió en tiempos de la Revolución francesa con los templos de la razón, que en muchos casos eran iglesias, basílicas o catedrales, como la de Notre-Dame de París, adaptadas a las nuevas circunstancias. El mismo Panteón se instaló en la iglesia de Sainte Geneviève.

En paralelo, también se practicó una iconoclastia, a veces más espontánea y a veces más oficial. En la Revolución francesa eso se plasmó en acciones públicas como la quema de la imagen del papa Pío VI el 6 de abril de 1791, por su actitud frente a la deriva revolucionaria, o el derribo de la estatua de Luis XIV el 13 de agosto de 1792, tras el asalto al Palacio de las Tullerías y la detención de su retataranieto Luis XVI. En Notre-Dame se decapitaron y retiraron estatuas de la Galería de los reyes de Judea e Israel, aunque en verdad por error, pues los agresores creían que representaban a monarcas franceses. En otros casos, y de manera provisional, se castigaron simbólicamente ciudades por su conducta, como Marsella, que pasó a ser la Ville-sans-nom, o Lyon, rebautizada como la ciudad liberada o Commune affranchie. En cambio, Le Havre se llamó brevemente Le Hâvre-Marat, gesto al que de manera análoga apelaron otros 30 pueblos, mientras que Montmartre asumió temporalmente el nombre de Mont-Marat. De todos modos, los nombres más afectados fueron los hagiotopónimos, aquellos vinculados a la religión, o los asociados a la monarquía. De ahí que

Versalles se convirtiera en Berceau-de-la-Liberté, la cuna de la libertad, que se renombrara Bourg-la-Reine como Bourg-l'Égalité o que el Mont Saint-Michel pasara a ser el Mont-Libre. Un caso interesante fue la plaza Luis XV, rebautizada como plaza de la Revolución en 1792 y tres años más tarde, con el Directorio, como plaza de la Concordia. Durante la Restauración volvió a hacer referencia a Luis XV y más tarde, un breve tiempo, a Luis XVI.



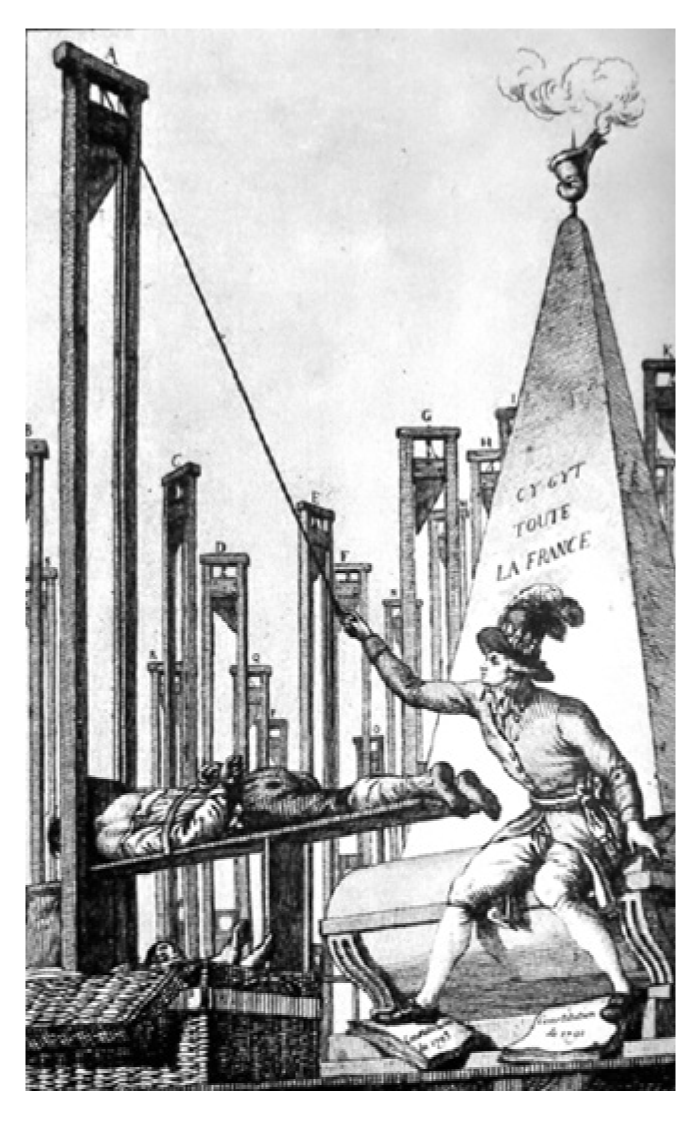
Pierre-Gabriel Berthault, *Quema del papa en imagen en el Palais Royal*, 1804 (?). Museo Carnavalet.



Jean-Louis Prieur, *La estatua de Luis XIV abatida por el pueblo en las jornadas de agosto de 1792*. Museo Carnavalet.

Aunque se retroalimenten y la segunda legitime y desarrolle la primera, la dimensión estética de la memoria y la política no es menos importante que la discursiva. La lucha por el poder implica una lucha por el poder simbólico que se despliega tanto en el tiempo público (como en el calendario) como en el espacio público. De ahí la importancia de la visibilización de símbolos populares como las escarapelas tricolor, los altares de la patria o los árboles de la libertad, plantados por doquier durante la Revolución francesa. Y de ahí que los contrarrevolucionarios practicaran a su vez una suerte de contraiconoclastia opuesta a la oficial. Entre otras iniciativas, numerosos árboles de la libertad fueron asimismo talados, o las estatuas de Rousseau mutiladas o derribadas[49], con el fin de publicitar la decidida resistencia al nuevo mensaje revolucionario y boicotear sus intentos de visibilizarlo en el espacio público. También La

Marsellesa fue respondida por un himno contrarrevolucionario de combate como La Marsellesa de los blancos (1793), que mantenía la música pero con una letra transformada y expresamente procatólica; o luego por *Le Réveil du Peuple* (1795), uno que se alimentó del relato antijacobino fraguado en esa misma época, se refirió a los partidarios de Robespierre como «bebedores de sangre» y animaba a los propios seguidores con un mensaje explícitamente conectado con la cuestión de la memoria[50].



Anónimo, *Robespierre guillotinando al verdugo después de haber guillotinado a toda Francia*, 1793. Museo Carnavalet.

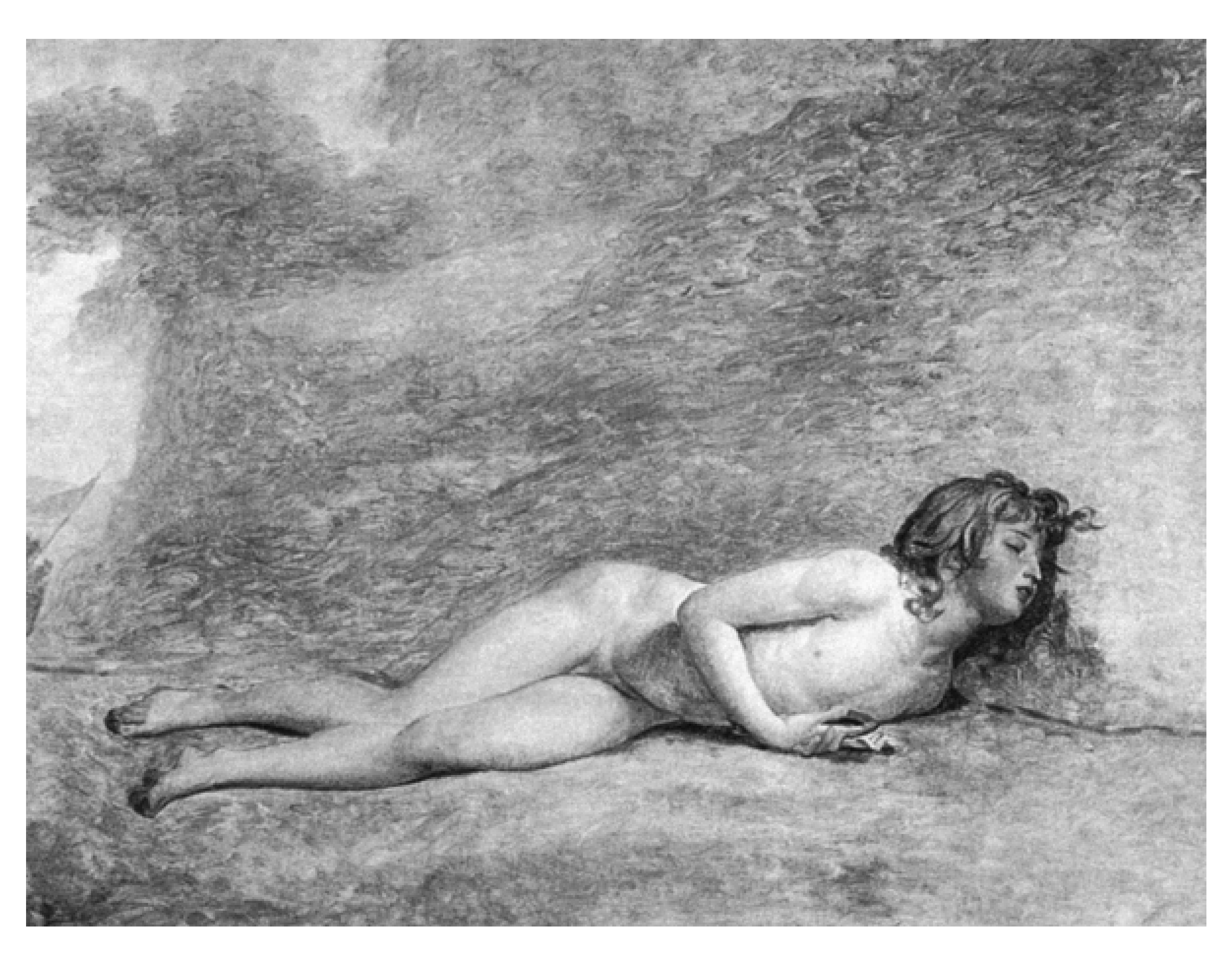


George Cruikshank, *Las armas de los radicales*, 1819. Sátira sobre el Terror revolucionario. British Museum.

Así se desarrolló una contrarrevolucionaria simbología negativa, también cimentada en imágenes relacionadas como la guillotina o la represión de la Vendée. O que reivindicó como mártires a figuras como Luis XVI, así lo estatuyó el papa Pío VI en su alocución del 17 de junio de 1793, o los asesinados en las matanzas de septiembre de 1792. Ya en 1794 un almanaque de la región de la Vendée instituyó la fiesta de los mártires de París en el 2 de septiembre, mientras que ese mismo año el conde de Ferrand, conocido durante la Restauración como el Marat blanco, escribió que «la Vendée es la salvación (*salut*) de Francia» y añadió que al año siguiente se debía decir que «la Vendée es la salvación de Europa»[51]. Aún

en 1926, el papa Pío XI beatificó a 191 de los asesinados en las matanzas de septiembre para mantener viva la memoria de su martirio.

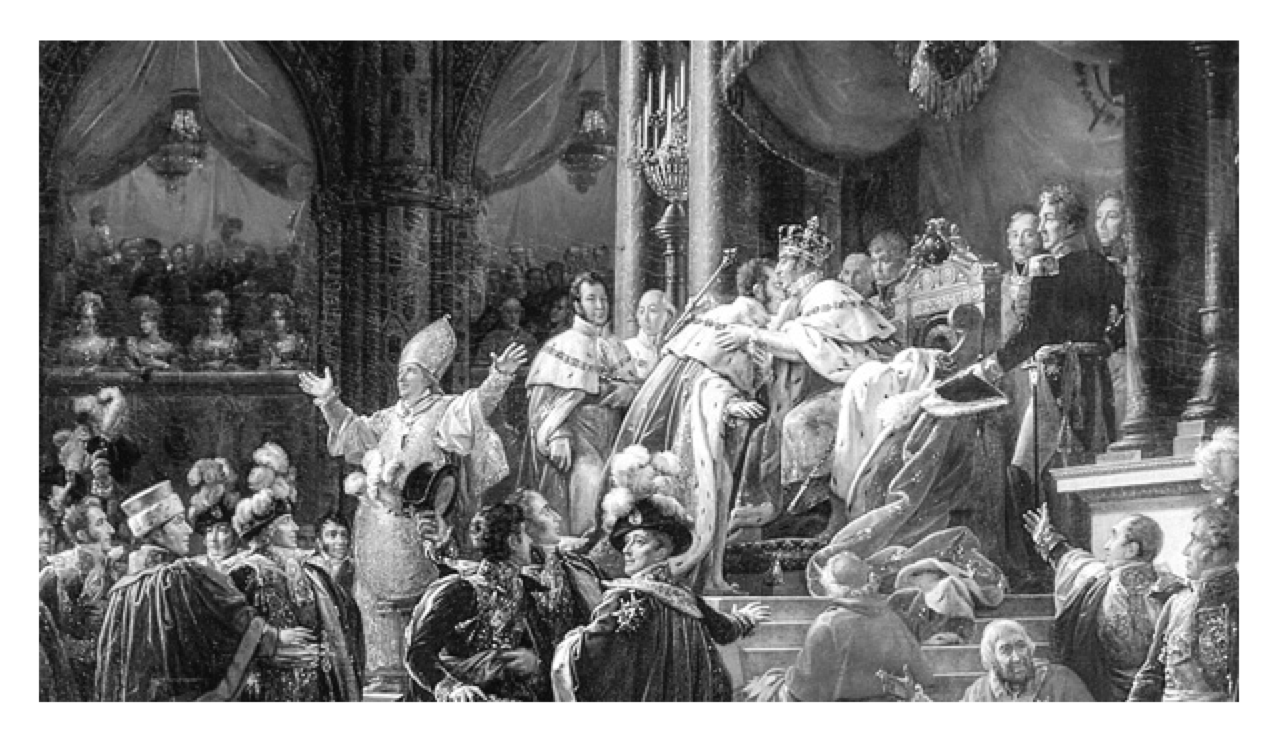
Estas luchas de carácter más simbólico con frecuencia se entremezclaron o provocaron otras de carácter más físico. A fin de cuentas, la política simbólica ha sido en muchas ocasiones la continuación de la lucha física por otros medios. En otras, ambas han coincidido plenamente en forma de reyertas callejeras o actos de iconoclastia contra las imágenes o monumentos dedicados a revolucionarios como Marat, los cuales aumentaron con el momento termidoriano. Hay que tener en cuenta que la misma Revolución francesa había promovido un culto a sus mártires y héroes revolucionarios, entre los cuales estaba el citado Marat, pero también los jacobinos Marie-Joseph Chalier o Louis-Michel le Peletier. El recuerdo de este último puede ser visto como una contracara de la muerte de Luis XVI, pues, además de ser uno de los diputados que votó a favor de su muerte, fue asesinado el día antes de su ejecución y por ello fue considerado como el «primer mártir de la libertad» e inhumado en el Panteón. Más tarde, y para contrarrestar los usos de la memoria de estos mártires por parte de los sans-culottes, Robespierre mismo incentivó el culto a figuras anónimas y mitificadas como los niños Joseph Bara, asesinado por los vandeanos realistas en 1793, o Joseph Agricol Viala, muerto el mismo año por los federalistas. Los litigios en torno a la memoria se podían dar simultáneamente contra enemigos externos y rivales internos.



Jacques-Louis David, *La muerte del joven Bara,* 1794. Museo Calvet (Aviñón).

Un lugar excepcional para analizar la cuestión simbólica son las fiestas revolucionarias, célebremente analizadas por Mona Ozouf en su ya clásico *La fiesta revolucionaria* (1976). Quizá la mayor muestra de este despliegue simbólico fue la muy publicitada y ensalzada Fiesta de la Federación que se celebró en el primer aniversario de la toma de la Bastilla y que debía atestiguar la gran unidad del pueblo durante la revolución. Este tipo de acciones tuvieron especial relevancia en unas revoluciones que también se deben entender como revoluciones del poder simbólico. Aunque no se debe caer en un adanismo exagerado, pues esta vertiente estética y representacional del poder ya se había cultivado anteriormente con profusión, en la Revolución francesa se produjo un desplazamiento que contribuyó a la importancia y ubicuidad del simbolismo revolucionario, lo que más adelante también fue copiado por los gobiernos contrarios a la revolución y ayuda a entender la masiva monumentalización del espacio

público sobre todo a partir del siglo XIX. Es interesante contrastar la Fiesta de la Federación, la reivindicada un siglo después para justificar la elección del 14 de julio como el día de la fiesta nacional en la Tercera República, con la coronación *(sacre)* el 29 de julio de 1825 de Carlos X de Borbón, la última consagración real en la historia de Francia y una que su antecesor Luis XVIII no había celebrado, como si fuera la versión monárquica de la fiesta nacional y, al mismo tiempo, la venganza simbólica de la monarquía borbónica frente al recuerdo revolucionario[52]. Según el cardenal de La Fare, la coronación de Carlos X debía reparar simbólicamente el asesinato de su hermano Luis XVI.



François Gérard, *Detalle de La coronación de Carlos X en Reims,* 1827. Museo nacional de Versalles.

La cuestión es que el sujeto colectivo al cual (supuestamente) representaba el poder simbólico se transfirió durante la revolución a un enaltecido pueblo en teoría reconocido como el titular oficial de una soberanía descrita como nacional o popular. En este sentido, ha escrito Rolf Reichardt que la Revolución francesa impulsó

> una cultura política de nuevo tipo, cada vez más orientada hacia el «pueblo». Consistía, por una parte, en la movilización democrática del pueblo llano y, por otra, en la constante competición

pública de las fuerzas dirigentes y las agrupaciones políticas en torno a la posición clave simbólica del verdadero portavoz popular de la nación[53].

La novedad revolucionaria residía en que el pueblo ya no solo es el objeto del poder simbólico, como había sucedido hasta entonces, sino en que supuestamente, y de algún modo, es también su sujeto nominal. Se trata de algo concomitante al proceso de secularización o *inmanentización* de la fuente del poder, cuando esta se transfiere retóricamente de Dios al pueblo. Sin embargo, esa transferencia no dejó de ser problemática, pues la pomposamente proclamada soberanía del pueblo fue más una sentencia figurada cuya materialización se desarrolló nominal e indirectamente a través de procedimientos como las elecciones o la representación. De este modo, la faceta representacional del poder, ínsita a toda forma de gobierno, fue convergiendo cada vez más con el gobierno (procedimentalmente) representativo y muchas veces se confundieron. Además, algo que preocupó tanto a Guizot, con ello se desveló el carácter hermenéutico de un poder cuya legitimidad derivaba en gran medida de su capacidad de *saber* interpretar y aplicar la voluntad del pueblo. De ahí que las apelaciones a este comenzasen a proliferar desde numerosas perspectivas, a que la representación adquiriera cada vez más una mayor relevancia en el terreno de la política o a que, por ejemplo, Robespierre llegase a exclamar que «solo hay un tribuno del que yo pueda ser devoto: es el propio pueblo» o que «soy del pueblo. Nunca he sido otra cosa y no quiero ser otra cosa. Desprecio a cualquiera que pretenda ser algo más»[54].

Desde este prisma, el poder aspira a soldar una suerte de unidad que en realidad nunca puede dejar de ser problemática, compleja o plural, algo más *visible* en las sociedades democráticas. La cuestión reside en que este poder escenifica supuestamente cómo la sociedad se comprende y representa a sí misma, y cómo lo intenta hacer más allá del conflicto y de la división social, pese a que estos no desaparecen nunca en realidad. O que puede haber otros movimientos o entidades alternativas que asimismo declaren representar ese pueblo en cuyo nombre exclusivo quiere hablar el gobierno. Un buen ejemplo fue ese nuevo poder al que Edmund Burke bautizó como el cuarto. De ahí que, durante la Revolución francesa, se fundasen periódicos con sus respectivas pretensiones representacionales como *L’ami du peuple* o *Le tribun du peuple*. En la Revolución de 1848 se fue a más, y

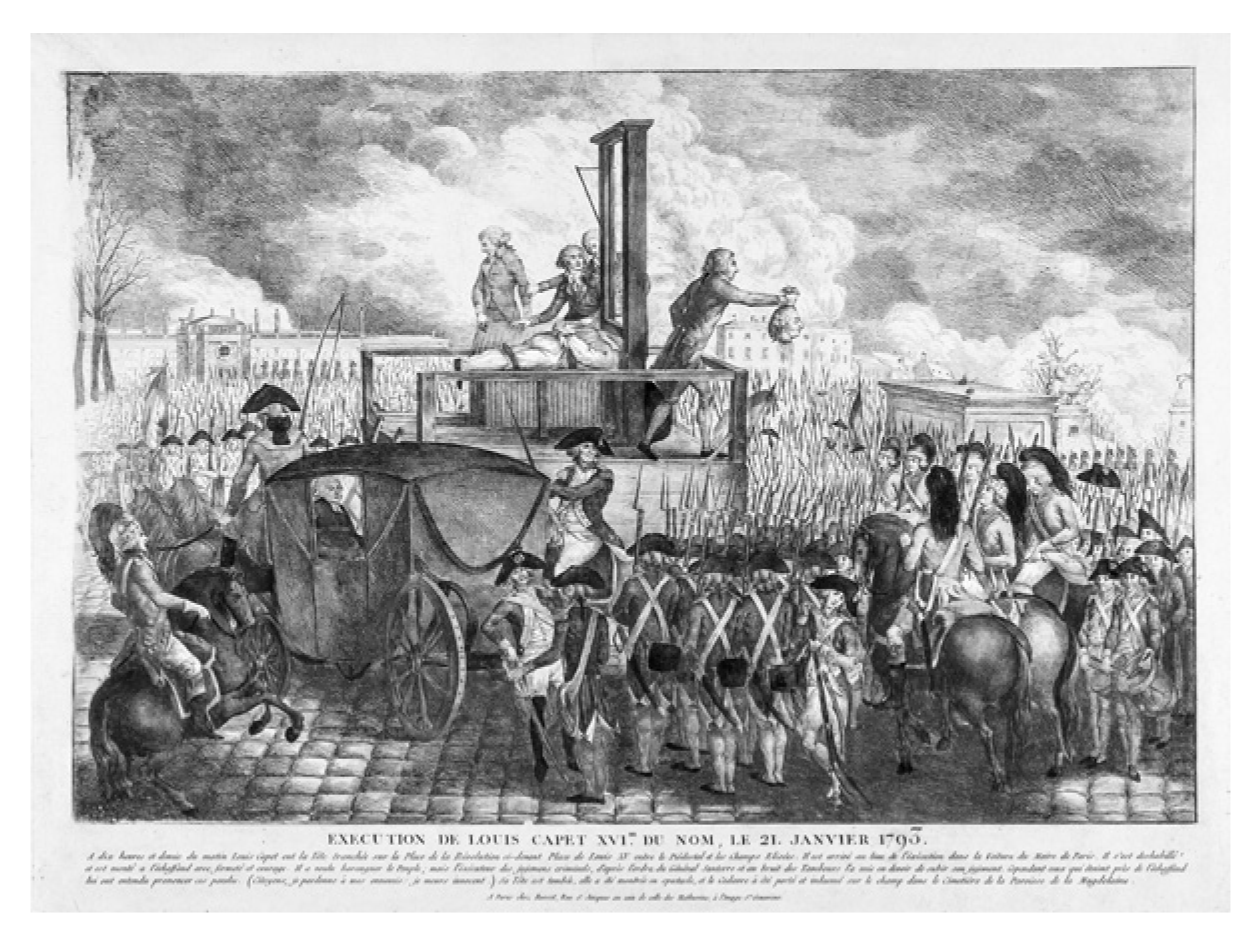
además de hacer revivir estos dos diarios se crearon otros como *Le Peuple, Le Représentant du peuple, La Presse du peuple, La Sentinelle du peuple, La Souveraineté du peuple, Le Peuple constituant, La Cause du peuple, Le Réveil du peuple*, *Le Peuple souverain, le Club des amis du peuple*, *le Club du salut du peuple* o *Le conseiller du Peuple*, el de Lamartine. En otros casos, como en los periódicos *Le Journal des travailleurs, La Vraie République* o *le Club de la Révolution*, la representación buscada fue más acotada. Lo mismo sucedió ese mismo año con otros órganos de prensa como *La voix des femmes* o *L'opinion des femmes*, fundado por Jeanne Deroin y cuya divisa era «Libertad, igualdad, fraternidad para todos y para todas».

Implícita o explícitamente, desde el poder se pretende cultivar una suerte de identidad en la que se entremezclan lo descriptivo y lo prescriptivo, el ser y el deber ser. Toda afirmación simbólica del nosotros, pues, implica un ejercicio simultáneo de inclusión y de exclusión. Siempre enlaza con un enemigo que no solo es exterior sino también interior y con ello atestigua calladamente el fracaso de su aspiración a la unidad soñada. Al mismo tiempo que a nivel práctico pretende desplegar un potencial de cohesión, con ello no deja de evidenciar sus limitaciones y el carácter utópico de todo proyecto pretendidamente unificador y armonizador. De hecho, ese residuo no incluido no es solo algo así como un límite. Muchas veces funciona más como un catalizador que espolea esa supuesta unión que *de facto* en todo momento se contradice y contraría.

No es extraño que esta memoria negativa comporte a menudo la borradura e incluso erradicación de la iconografía asociada a la tradición enemiga. En definitiva, la promoción de la propia memoria implica usualmente, cuando menos de forma parcial, la sustitución o eliminación de la del régimen anterior, en especial si se trata de aspectos o espacios simbólicos problemáticos no resignificables o si representan la detestada opresión. La iconoclastia selectiva, que no es lo mismo que el vandalismo, no es un acto casual ni por lo general espontáneo. Sin embargo, eso no implica que la memoria negativa sea sinónimo de un olvido activo, pues a menudo lo que se persigue es justamente recordar desde una perspectiva condenatoria aquello calificado de odioso o funesto.

Eso explica que la ejecución de Luis XVI no solo deba ser también entendida en un sentido simbólico y enlazase con la cuestión de «los dos

cuerpos del rey», desarrollada por Ernst Kantorowicz, sino que por ello mismo fuese realizada en público e incluso representada para una audiencia muy numerosa. Además, cada uno de esos cuerpos del monarca conecta con poder que, aunque relacionado con el otro, no deja de ser distinto. La pregunta que podríamos lanzarnos es: ¿no fue para la decisión de condenar a muerte de Luis XVI más decisivo el poder simbólico?



Anónimo, *Ejecución de Luis XVI,* 1793. Museo Carnavalet.

Otro ejemplo de memoria negativa fue una Bastilla que Voltaire había bautizado como el Palacio de la Venganza y que míticamente, pese a estar infrautilizada en esos años, era una prisión que simbolizaba el despotismo del antiguo Régimen. Por ello, había sido denunciada por un buen número de contemporáneos y el episodio histórico se engrandeció con la memoria negativa que le antecedía. Hans-Jürgen Lüsebrink y Rolf Reichardt han destacado que su gran importancia simbólica se explica porque

> la caída y destrucción de la infame prisión estatal fue un acontecimiento profetizado y «esperado» *(expected)*. Filósofos y escritores como Linguet y Mercier lo habían predicho y lo consideraban como una condición previa para una nueva era de libertad. La Bastilla era, por tanto, el símbolo ideal de la ruptura entre el antiguo régimen y la Revolución, entre el despotismo y la libertad[55].

Podríamos preguntarnos hasta qué punto este episodio es más importante a nivel memorístico que histórico. O hasta qué punto sus efectos históricos procedieron más de la historia que de la memoria. Incluso sus, por así decir, efectos en las postreras construcciones de la memoria. Por ejemplo, durante la Revolución rusa se buscó una eficacia simbólica semejante con la memoria del asalto al Palacio de Invierno[56], escenificada en 1920 en un espectáculo con más de dos mil figurantes y representada ante más de cien mil espectadores, cuyas imágenes fueron o son aún presentadas como las históricas, o recordada en filmes como *Octubre* (1927), de Eisenstein[57].

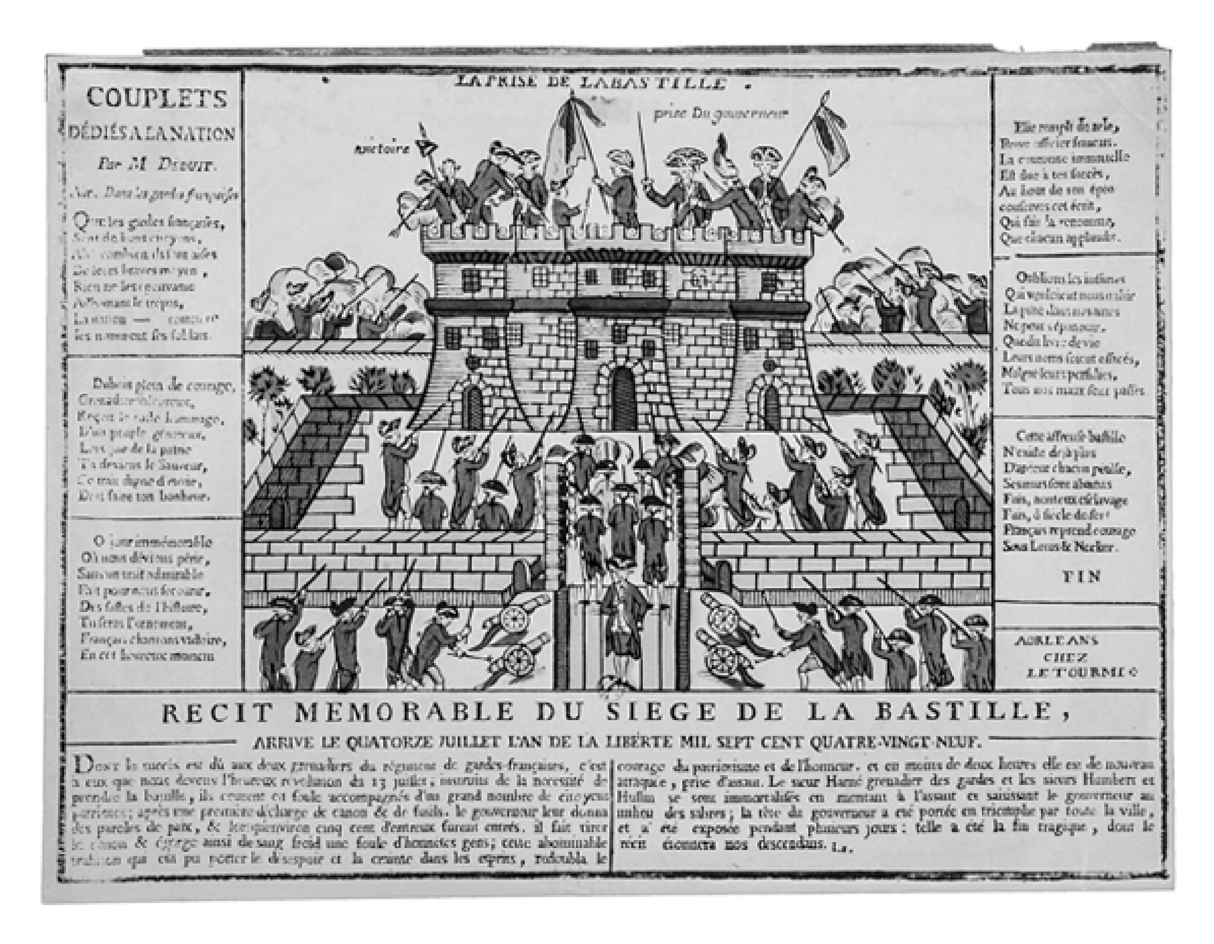
A causa de esas profecías de la toma de la Bastilla, el pasado pasó a vaticinar y «alumbrar» un presente que al mismo tiempo lo «confirmaba». De ahí que la gesta se celebrara en seguida por medio de todo tipo de publicaciones, representaciones e incluso juegos para niños. Solo dos días después del asalto, el diputado Mounier propuso que en las ruinas de esta «horrible prisión del despotismo» se erigiera «la estatua del buen rey, restaurador de la libertad y la felicidad de Francia»[58]. También se aprobó un controvertido reconocimiento oficial en 1790 de los 863 «vencedores de la Bastilla», algo después cancelado por el temor a crear nuevos privilegios o diferenciaciones sociales. En el contexto de su primer aniversario se aprobó que cada año se celebraría un *Te Deum* para recordar a los caídos en el asalto y en su primera representación, en Notre Dame de París, se acompañó de un hierodrama titulado *La toma de la Bastilla* que conectaba en el tono profético y en el contenido del texto con las Sagradas Escrituras[59]. Por añadidura, los bustos de Rousseau y Mirabeau para la Asamblea Nacional se esculpieron intencionadamente con piedras de la Bastilla[60].



Die so genannte
Hölle
der
Lebendigen,
das ist
Die Welt-beruffene
BASTILLE
zu Paris,
Woraus sich der bekannte
Abt, Graf von Buquoy,
urch seine kluge und hertzhafften An-
schläge glücklich mit der Flucht befreyet
und errettet;
Nebst jetzt-genannten Abts
Lebens-Lauff,
einer curieusen und wahrhafften Beschreibung vor-
gestellet / und anjetzo aus dem Frantzösischen übersetzet;
[illegible]
[illegible]

Auf Kosten guter Freunde,
Gedruckt im Monath May, Anno 1719.

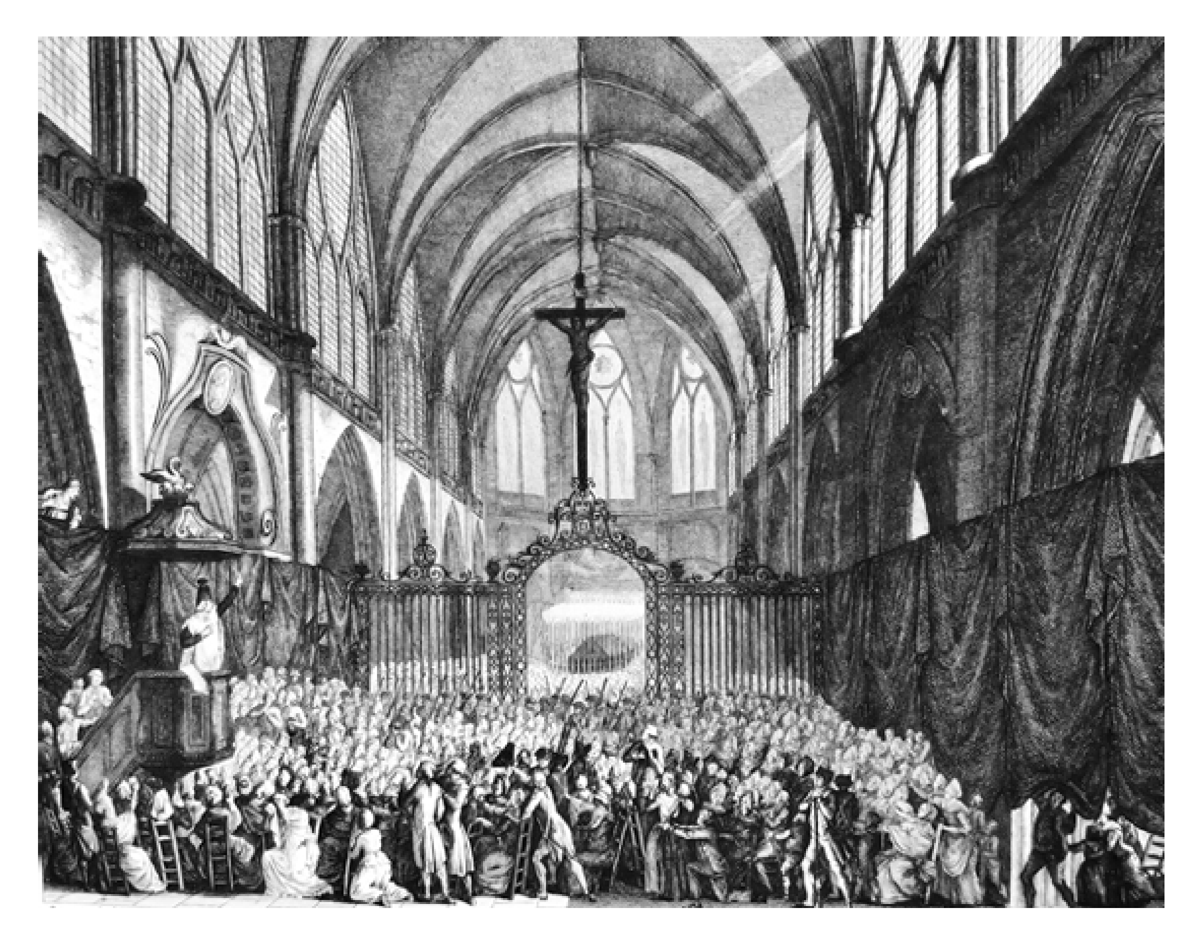
El llamado infierno de los vivos. La mundialmente conocida Bastilla, 1719. Portada del libro del conde von Buquoy.



Anónimo, *Relato memorable del asedio a la Bastilla,* 1789. Museo de la imagen (Epinal).



Anónimo, *Niños jugando a la toma de la Bastilla*, 1789. Biblioteca Nacional de Francia.



Pierre-Gabriel Berthault (a partir de Jean-Louis Prieur), *Servicio fúnebre a los caídos en la Bastilla*, 1802. Museo Carnavalet.

Por supuesto, su memoria también se visibilizó en las discusiones parlamentarias y, en el debate sobre la separación entre ciudadanos activos y pasivos, Desmoulins exclamó que los primeros eran «los que tomaron la Bastilla». Finalmente, se procedió a la rápida, popular y visibilizada demolición de la prisión, algo ya «anunciado» por Mercier en su popular utopía *2440*[61]. No debe extrañar que esa labor de iconoclastia atrajera a una gran cantidad de público e incluso a numerosos «turistas revolucionarios» (la expresión es de Rolf Reichardt) llegados del extranjero. Así lo describió este pasaje del momento publicado por el *Erlanger Zeitung*, en aquel entonces un periódico de gran difusión:

> Todos confluyen en la Calle de St. Antoine para gozar de la contemplación embelesada del derribo de la tan temida Bastilla, donde más de un inocente ha sido víctima de la intención privada y del afán de venganza, derribo en el que trabajan, desde las tres de la madrugada del día 16, dos mil obreros que, para contrariedad del público, no pueden hacer su trabajo con la

suficiente rapidez y, mientras Luis XVI entraba en París por un extremo de la ciudad, en el otro se reforzaba con quinientos hombres el número de trabajadores que derribaban el odiado monumentos del Despotismo. Cada vez que cae una piedra, el gentío aplaude y grita a voz en cuello: «¡Bravo, ánimo!, daos prisa, que os pagaremos al contado, y no falta abundante refrigerio para los trabajadores»[62].

Otra limitación de la representación tiene que ver con la demarcación de la palabra «pueblo». En el momento en que se lo reivindica y consagra también se lo delimita y con ello se observa que no toda persona es considerada como merecedora de esta etiqueta. De ahí derivará un ejercicio de inclusión que no dejará de generar sus exclusiones. En lo sucesivo, y algo que a su manera perdura en los regímenes democráticos contemporáneos, se desarrollará una suerte de dialéctica entre el pueblo y la plebe –u otros términos funcionalmente análogos como los de chusma, populacho, muchedumbre, masa o, más tarde, un proletariado que en diálogo con la tradición romana impulsó Simonde de Sismondi– desde donde excluir aquellas partes denigradas de la sociedad «indignas» de formar parte de dicha palabra.

En la Revolución francesa, preocupada a su manera el problema o la «rebelión de las masas» y recogiendo una cuestión ya abordada por no pocos ilustrados, tuvo lugar esa operación de exclusión de esa parte del pueblo que pasa a ser desterrada a la consideración de una peligrosa plebe. Un ejemplo de ello es ese discurso de Jacques-Pierre Brissot en el que, en respuesta a Robespierre, aseveró que

por la palabra «pueblo» se entiende la colección de todos los individuos que componen la nación francesa. Es en este sentido que se dice que el pueblo es soberano; es decir, que la soberanía pertenece a la masa de franceses. Pero dentro de esta masa hay una clase de hombres que tienen más rudeza y menos educación en sus modales, cuyas necesidades diarias dependen de los ambiciosos y quienes se dejan engañar con facilidad por los charlatanes. Esta clase de hombres son quienes, entre los romanos, pedían pan y espectáculos, quienes llenaban las plazas públicas y quienes paseaban su ociosidad, su miseria y su insolencia. Era esta clase de hombres que los romanos designaron con el nombre de *plebs* y que nosotros hemos traducido como *populacho* (…). Hoy que la tiranía ha sido derrocada, que el trono se ha disuelto, ¿quién nos amenaza con la insurrección? No es el pueblo, *populus*, el que se subleva contra él mismo; es la *plebs* que, pobre y envidiosa de las riquezas, se las quiere quitar a los propietarios, sea por medio de sediciones o por leyes que quiere dictar a los representantes de todo el pueblo[63].

Para acabar, otro de los más evidentes testimonios de este carácter problemático es la inevitable historicidad de una memoria que, según los

vaivenes políticos, se altera con el fin de ahormarse a los requerimientos de cada presente. Por ello, todo presente conecta con un pasado que a su vez se debe leer desde las oscilaciones de aquel. Del mismo modo que para los revolucionarios franceses no solo importaba mostrar la Antigüedad, sino qué Antigüedad mostrar en cada situación y en qué momentos mostrarla, también los *communards* se hallaron más tarde en una tesitura semejante respecto a la Revolución francesa o asimismo los comunistas rusos respecto a los hechos de 1789 y 1871. En toda revolución confluyen una pluralidad de tradiciones y, según el caso, se priorizan unas u otras; o unas partes de una respecto a otras partes de la misma. De ahí la necesidad de comprender la memoria en plural, aunque al mismo tiempo se trate de una pluralidad que, al ser presentada desde una perspectiva convergente o incluso sinóptica, en cierto sentido sea al mismo tiempo negada. En tales casos, en vez de romperla, lo que hace esta pluralidad es ensanchar la unidad y convertirla, si acaso, incluso en una especie de *complexio oppositorum*. Además, también indica cuál es la interpretación *correcta* que se debe hacer de cada una de esas tradiciones.

Aunque ya estuviese presente en la Revolución francesa, donde se intentó hacer converger la memoria de la Ilustración con la de Grecia y Roma, esa pluralidad de tradiciones se manifestó con mayor nitidez más tarde. En especial, con la ambivalente y a menudo difícil relación que tejieron los movimientos revolucionarios, los cuales reivindicaban su vínculo con el 1789 o el 1793 galo, con la retórica nacionalista, que al mismo tiempo debía reivindicar la historia y los valores del propio país. Pese a la dimensión fácticamente transnacional de la tradición revolucionaria, también se buscaron anclajes históricos nacionales y no pocas veces nacionalistas en los que encajarla.

Destacaron casos citados como la Revolución Campesina en Alemania, reivindicada parcialmente por Engels y el socialismo germano, o los de Stenka Razin o Pugachev, erigidos en representantes de un mensaje popular e incluso comunista *avant la lettre* en la Unión Soviética. En la Europa oriental comunista fue habitual el ensalzamiento de protagonistas de los movimientos nacionalistas revolucionarios del siglo XIX, como Sándor Petöfi en Hungría, Adam Mickiewicz en Polonia, Vasil Levski en Bulgaria o la «Revolución husita» en Checoslovaquia, donde se reivindicaron figuras históricas como Jan Žižka e incluso el teólogo Jan Hus. Otro religioso,

Thomas Müntzer, fue reivindicado en la República democrática de Alemania.



Billete de 5 marcos de la República democrática de Alemania con el rostro de Thomas Müntzer, 1975.



Billete húngaro de 10 forints con la imagen de Sándor Petöfi, 1947.

En la Unión Soviética también se cultivó con gran fuerza la memoria de Aleksander Pushkin, quien de ser un poeta asociado a los círculos antirrevolucionarios pasó a ser reivindicado por Stalin como el fundador de la moderna literatura rusa, en especial en ocasión del centenario de su muerte en 1937, celebrado en medio de sus purgas. Ese año, además, se

asistió el renombramiento de la plaza Pushkin o del museo Pushkin en Moscú, nombres que se mantienen[64]. En tales casos, hubo una retroalimentación o relativa adaptación mutua entre los distintos pasados desde una perspectiva pragmática y más o menos sinóptica, algo que en el caso soviético se acentuó con la invasión del ejército nazi y el estallido de lo que se llamó Gran Guerra Patriótica. En ese contexto, se podía recuperar la memoria de figuras nacionales como Aleksandr Nevski, Dmitri Donskói, Kuzma Minin, Dmitri Pozharski, Aleksandr Suvórov o Mijaíl Kutúzov. Finalmente, en tiempos de Breznev, la Gran Guerra Patriótica aparecerá como un relato fundacional alternativo, uno victorioso, antifascista, transversal y más pretendidamente cohesivo, a la Revolución de Octubre. El objetivo de estos gestos era conciliar la dimensión nacional con la internacional y, según el contexto, priorizar una o la otra.



Sello de Pushkin en ocasión de su centenario, 1937.



Petr Aleksandrovich Aliakrinski, *Que la imagen valerosa de nuestros grandes ancestros nos inspire en esta guerra,* 1942. Imagen de la Gran Guerra Patriótica en la que se reproducen las palabras de un discurso de Stalin en que reivindica seguir la inspiración de Aleksandr Nevski, Dmitri Donskói, Kuzma Minin, Dmitri Pozharski, Aleksandr Suvórov o Mijaíl Kutúzov.



Kukryniksy, *Cartel de la Gran Guerra Patriótica*, 1941.
Los soldados soviéticos combaten con Suvórov y Chapaev de fondo. De esta manera la historia zarista y la revolucionaria podían ir de la mano.

En el orbe comunista también se cultivó la memoria de figuras más lejanas en el tiempo como los Gracos, Bruto y sobre todo Espartaco, rápidamente caracterizado como una suerte de precursor y héroe protocomunista. Pese a estar prácticamente ausente en los escritos de un Marx quien sin embargo en una carta a Engels lo retrató incluso como un «representante real del antiguo proletario»[65], y a pesar de precedentes como el *communard* Benoît Malon, autor de *Espartaco o la guerra de los esclavos* (1873), su recuerdo fue sobre todo rescatado más tarde por parte la Liga Espartaquista de Liebknecht y Rosa Luxemburg. En seguida también fue recordado en la naciente Rusia soviética y en 1919 Lenin se refirió a Espartaco como «uno de los héroes más destacados» de «la más importante de las guerras civiles ocurridas en la época de la esclavitud», lo que de paso quiso enlazar con las «sublevaciones semejantes de los campesinos contra los terratenientes feudales en Rusia»[66]. De este modo, el revolucionario

ruso imbricaba una memoria antigua y foránea con una mucho más reciente y nacional.

Cartel de la Espartaquiada de 1931.

El cultivo de la memoria del esclavo tracio se manifestó a nivel monumental, artístico, historiográfico, cinematográfico, teatral, toponímico y literario (incluso con cuentos para niños). Donde más trascendió fue en la esfera deportiva. Como alternativa a los Juegos Olímpicos, se organizaron las múltiples Espartaquiadas mientras que su nombre fue asimismo evocado en equipos de fútbol como el Spartak de Moscú, el Sparta de Praga o el Spartak de Sofía, luego fusionado con el Levski de Sofía, el cual homenajeaba a su vez al héroe independentista y revolucionario búlgaro Vasil Levski, y se llamó Levski Spartak entre 1969 y 1985[67].

Con estas referencias más lejanas se testimoniaba que la aspiración a la unidad simbólica pasaba por reunir pragmáticamente una pluralidad de tradiciones que en el fondo, y a causa de su perspectiva convergente, no hacían sino afianzar y reafirmar ese ideal unitario. En el fondo se afirmaba que tradiciones tan distintas como las de Espartaco, Stenka Razin, Aleksander Pushkin, Karl Marx, la Revolución francesa o la Comuna de París desembocaban desde diversas trayectorias en un episodio como la Revolución de Octubre que, desde esta perspectiva, podía ser retratada algo así como la síntesis conciliadora, superadora y perfeccionadora de todo lo anterior. A fin de cuentas, se trata más bien de una pluralidad relativa y por así decir sinóptica, donde cada uno de los diferentes episodios o tradiciones, previamente releídos desde el presente, no hace sino confirmar e incluso subordinarse al mensaje a transmitir[68].

Por ello mismo, hay que tener en cuenta que la relación con la tradición puede variar notablemente según la posición que se ocupe, si la de un movimiento opositor que desafía al poder y debe legitimar su posición insurreccional o, al contrario, la de un gobierno salido de la revolución que ha alcanzado el poder y se propone apuntalarlo o defenderlo. En este contexto, se podría trazar la distinción entre los usos ofensivos y/o insurreccionales de la tradición y los defensivos y/o institucionales. Como

es lógico, en el segundo caso habrá esfuerzos de legitimar el poder presente también desde la propia historia y por ello desde la misma revolución, con lo que la relación con los pasados anteriores puede variar e incluso ser postergada. Además, se suele intentar que esas tradiciones no sean demasiado movilizadoras o revolucionarias y, por ello, se corra el riesgo de que se giren en contra del gobierno salido de la misma revolución. Eso pasó con el refulgente y por ello mismo peligroso recuerdo de una Comuna de 1871 que, al mismo tiempo que ensalzada también debía ser parcialmente criticada, para evitar que se convirtiera en una fuente por así decirlo revolucionaria de movimientos contrarios al gobierno salido de la Revolución de Octubre.

---

[1] M. G. Kammen, *A Season of Youth: the American Revolution and the Historical Imagination*, Nueva York, Knopf, 1978, pp. 57-58.

[2] De todos modos, eso no ha impedido que ya en su momento, y luego en no pocos casos dentro de la historiografía, se haya considerado que con Lincoln se produjo una suerte de nueva revolución descrita en ocasiones como «la segunda Revolución americana». Al respecto es interesante recordar el final de la carta que, en nombre de la Asociación Internacional de Trabajadores, escribió Marx a Lincoln: «Los trabajadores de Europa están seguros de que, al igual que la Guerra de Independencia americana inició una nueva era de ascenso para la clase media, la Guerra Antiesclavista americana lo hará para las clases trabajadoras. Consideran una señal de la época venidera el hecho de que Abraham Lincoln, el firme hijo de la clase obrera, le haya tocado la suerte de dirigir a su país a través de una lucha sin parangón por el rescate de una raza encadenada y la reconstrucción de un mundo social» («Address of the Working’s men Association to Abraham Lincoln», *The Bee-Hive Newspaper,* 169, 7 de enero de 1865). Para esta cuestión, véase por ejemplo *Abraham Lincoln and the Second American Revolution* (1992) de James M. McPherson o *An unfinished Revolution. Marx and Lincoln* (2011) de Robin Blackburn.

[3] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 8, París, Paul Dupont, 1875, p. 567.

[4] H. de Man, *Más allá del marxismo* [1932], Madrid, Aguilar, 1933, p. 134. Acto seguido, agregó: «Si los directores dotados de espíritu crítico sucumben, a esa sugestión, ¿qué no ocurrirá en una masa agitada por móviles emotivos? La Marsellesa, aunque en Francia haya descendido al rango de himno oficial, es la melodía preferida por los socialistas en casi todos los demás países del continente europeo. El gorro frigio, el haz de los lictores con el hacha, la pica, las cadenas rotas, las manos cruzadas, símbolos que la Revolución francesa había calcado, en su mayor parte, de modelos antiguos, forman parte integrante de la iconografía socialista. En los países de lengua francesa los miembros de los partidos socialistas se llaman entre sí “ciudadanos”, como en la Revolución francesa, y, cosa curiosa, ¡este nombre se adoptó en una época en que los obreros no gozaban todavía del derecho esencial del ciudadano: el derecho del sufragio! El almanaque revolucionario francés ha sido imitado en innumerables variantes socialistas que solo razones prácticas han impedido implantar. El grabado que más abunda en las casas de los socialistas de todos los países es Rouget de l’Isle cantando la Marsellesa, a no ser la Marsellesa de Gustavo Doré».

[5] Un desarrollo mayor de este texto se puede encontrar en mi artículo «La Revolución representada: Marx, la tradición revolucionaria y su doble lectura de la Revolución de 1848», en fase de publicación.

[6] El historiador Lewis Namier ya destacó en su *1848: the Revolution of the intellectuals* (1944) la cuestión de la imitación.

[7] A. Esquiros, *Histoire des montagnards*, vol. 2, París, Victor Lecou, 1847, p. 475.

[8] J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, vol. 1, Chamerot, París, 1847, p. II. Sobre la tarea del historiador escribió un cuarto de siglo más tarde: «Cada muerte deja un pequeño bien, su memoria, y demanda que alguien la cuide. Para quien no tiene amigos, es necesario que el magistrado los supla (…). Ese magistrado es la Historia. Y los muertos son, por decirlo como el derecho romano, esas *miserabiles personae* de quienes el magistrado se debe preocupar. Nunca en toda mi carrera he perdido de vista este deber del historiador. He dado a muchos de los muertos demasiado pronto olvidados la asistencia que yo mismo necesitaré. Los he exhumado para darles una segunda vida (…) La Historia acoge y renueva estas glorias desheredadas; da nueva vida a estos muertos, los resucita. Su justicia asocia así a quienes no vivieron al mismo tiempo, da una reparación a quienes aparecieron nada más que un momento para desaparecer luego. Ahora viven con nosotros que nos sentimos sus parientes y sus amigos. Así se hace una familia, una ciudad común entre los vivos y los muertos» (J. Michelet, *Histoire du XIXe siècle*, vol. 2, París, Germer Ballière, 1872, p. III).

[9] Citado en J. Beecher, «Lamartine, the Girondins, and 1848», en D. Moggach y G. Stedman Jones (ed.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 17. Muy recomendable es también el libro *Writers and Revolution* (2021) de Jonathan Beecher.

[10] P. Lanfrey, *Essai sur la révolution française*, cit., p. 3. Después, en una clave que no deja de tener conexiones con la postura de Marx, añadía: «Acababa de aparecer un libro sobre el episodio más conmovedor de la Revolución, la carrera tan corta y trágica de la heroica Gironda, y toda Francia arrancaba sus páginas con una avidez, una fiebre y un delirio que los expertos declaraban inexplicable (…). Este pueblo acababa de reconocerse en este libro y, apoyándose en los espejismos mágicos del pasado, veía caminar y actuar bajo sus ojos encantados sus propias ideas y sus más queridas pasiones. Con ansiedad, buscaba en ella el secreto de su cercano porvenir. El momento, las situaciones, los partidos, las ilusiones, todo era igual, –todo, excepto los hombres» (pp. 3-4).

[11] A. de Lamartine, *Critique de l'Histoire des Girondins*. *Oeuvres complètes*, vol. 15, París, 1861, pp. 79-80.

[12] Según cuenta en sus memorias, en un banquete político de 1848 Lamartine habría pronunciado un discurso como este que, además, conecta explícitamente con la interpretación de su exitoso libro y con el deseo de hacer pasar el testigo de las palabras individuales a la acción colectiva: «Mi libro necesitaba una conclusión, ¡y sois vosotros quienes la hacéis! La conclusión es que Francia siente repentinamente la necesidad de estudiar el espíritu de su Revolución, de sumergirse de nuevo en sus principios purificados, separados de los excesos que los alteraron, de la sangre que los contaminó, y de extraer de su pasado las lecciones de su presente y de su futuro. Sí, buscar después de medio siglo, bajo las cenizas aún calientes de los acontecimientos, bajo el polvo aún emocionado de los muertos, la chispa primitiva y, espero, inmortal que alumbró en el alma de un gran pueblo esa ardiente llama con la que se iluminó el mundo entero, luego abrasado y más tarde parcialmente consumido; alumbrar de nuevo, digo, esta llama demasiado apagada en el corazón de las generaciones que nos siguen, alimentarla, del miedo a que se adormezca para siempre y deje a Francia y a Europa por segunda vez en las tinieblas de las edades oscuras; vigilarla, y purificarla también, del miedo a que su brillo no degenere, por la propia compresión, en explosión, incendio y ruina. ¡Este es el pensamiento del libro! ¡Este es el pensamiento de la época!» (A. de Lamartine,

Mémoires politiques (II), Oeuvres complètes, vol. 39, París, 1863, p. 9).

[13] K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* cit., p. 50.

[14] K. Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte,* cit., p. 13. Énfasis propio.

[15] *Ibidem,* p. 13. Énfasis propio.

[16] *Ibidem,* p. 14. Énfasis propio.

[17] Al respecto llega a escribir más tarde: «Por eso, en ningún periodo nos encontramos con una mezcla más abigarrada de frases altisonantes e inseguridad y desamparo efectivos, de aspiraciones más entusiastas de innovación y de imperio más firme de la vieja rutina, de más aparente armonía de toda la sociedad y más profunda discordancia entre sus elementos» (*ibidem*, p. 20).

[18] *Ibidem*, p. 8. Énfasis propio. Aunque la conexión con el teatro permanece, hay que tener en cuenta que el texto original en alemán varía ligeramente.

[19] K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* cit., p. 86. Lo interesante es que Engels añadió casi medio siglo más tarde en el prefacio a la obra que en su momento el pasado de la Revolución francesa también les influyó a él y a Marx a la hora de analizar los episodios de 1848: «Cuando estalló la Revolución de Febrero, todos nosotros nos hallábamos, en lo tocante a nuestra manera de representarnos las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios, bajo la fascinación de la experiencia histórica anterior, particularmente la de Francia. ¿No era precisamente de este país, protagonista de toda la historia europea desde 1789, del que ahora partía nuevamente la señal para la subversión general? Era, pues, lógico e inevitable que nuestra manera de representarnos el carácter y la marcha de la revolución “social” proclamada en París en febrero de 1848, de la revolución del proletariado, estuviese fuertemente teñida por el recuerdo de los modelos de 1789 y de 1830» (*ibidem,* p. 21).

[20] *Ibidem,* p. 56.

[21] *Ibidem,* p. 56.

[22] F.-R. Lamennais, *Le livre du peuple,* París, Delloye, 1838, p. 82 y 135.

[23] Al respecto, es muy interesante observar la retórica de su Manifiesto del 4 de marzo y cómo la desplegó en diversos campos. «Entre 1792 y 1848 hay medio siglo. Volver, después de medio siglo, al principio de 1792 o al principio de conquista del Imperio no sería avanzar sino retroceder en el tiempo. La revolución de ayer fue un paso adelante, no hacia atrás. Nosotros y el mundo queremos marchar hacia la fraternidad y la paz (…). En 1792, la nación no era una. Existían dos pueblos en el mismo suelo. Una terrible lucha se prolongaba todavía entre las clases desposeídas de sus privilegios y las clases que acababan de conquistar la igualdad y la libertad. Las clases desposeídas se unieron a la realeza cautiva y al celoso extranjero para negar a Francia su revolución y reimponer la monarquía, la aristocracia y la teocracia por medio de la invasión. Hoy ya no hay más clases distintas y desiguales. La libertad ha liberado todo. La igualdad ante la ley ha nivelado todo. La fraternidad, cuya aplicación proclamamos y cuyos beneficios debe organizar la Asamblea Nacional, lo unirá todo. No hay un solo ciudadano en Francia, sea cual sea la opinión a la que pertenezca, que no se una al principio de la patria por encima de todo, y que no la haga, por esta misma unión, inexpugnable a los intentos e inquietudes de invasión (…). El pueblo y la paz son la misma palabra» (A. de Lamartine, *La politique de Lamartine. Choix de discours et écrits politiques,* vol. 2, París, Imprimerie Martinet, 1878, pp. 295-296).

[24] K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* cit., p. 60.

[25] K. Marx, «La mediación anglo-francesa en Italia», en K. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848,* México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 336. Énfasis propio. Por su parte, escribió Proudhon: «El señor Lamartine, en una de sus alucinaciones poéticas ha dicho, en plena Asamblea nacional, que se había acercado una vez a Blanqui como el pararrayos se aproxima a la nube para sustraerle el fluido exterminador. A fuerza de soñar con ogros y gigantes, el señor Lamartine acabó por tomarse por el pequeño Pulgarcito» (P.-J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario. Para*

servir a la historia de la revolución de febrero [1849], cit., p. 108).

[26] Edgar Quinet ya realizó incluso antes que ellos una lectura semejante en 1848 sobre el desarrollo tardomedieval en Italia: «Quien quiera ver el espectáculo del renacimiento en la muerte debe observar la eclosión de las repúblicas italianas. En cuanto aparecen reclaman sus libertades *(franchises)* como viejas costumbres. La libertad en Italia no tiene nada que ver con la innovación. No es, en su opinión, una conquista; es la preservación de lo que siempre han poseído. Estas jóvenes repúblicas, apenas salidas de la cuna, invocan la Antigüedad y no el futuro (…). Esta revolución comunal, que en todas partes de Europa se llama liberación *(affranchisement)* e innovación, en Italia se llama restauración (…). Los antiguos títulos, cónsules o senadores reaparecen con atribuciones muy diferentes, como confusas reminiscencias de una existencia anterior. Sin reflexión y sin conciencia, las poblaciones, rodeadas a toda prisa por un muro de espinas, son ya rechazadas en un fragmento del molde roto de la Antigüedad» (E. Quinet, *Les révolutions d'Italie*, París, Chamerot, 1848, pp. 7-9).

[27] A. de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848* [1893], Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 105. Énfasis propio. Justo a continuación añade: «A pesar de la presencia de los sables desnudos, de las bayonetas y de los mosquetes, yo no pude convencerme, ni por un solo momento, no ya de que yo estuviese en peligro de muerte, sino de que lo estuviese nadie, y creo sinceramente que, en efecto, nadie lo estaba. Los odios sanguinarios no sobrevinieron hasta después: no habían tenido tiempo de nacer. El espíritu peculiar que había de caracterizar la Revolución de Febrero no se manifestaba aún. Intentábamos, mientras tanto, acalorarnos con las pasiones de nuestros padres, sin llegar a conseguirlo. *Imitábamos* sus gestos y sus poses, tal como los habíamos visto en el *teatro*, porque no podíamos *imitar* su entusiasmo ni sentir su indignación. Era la tradición de los actos violentos, seguida, sin ser bien comprendida, por unos espíritus fríos. Aunque bien veía que el desenlace de la pieza sería terrible, yo jamás pude tomar muy en serio a los *actores*, y todo me pareció una *tragedia* indecente, *representada* por unos *histriones* de provincias» (*ibidem*, pp. 105-106, énfasis propio). Más adelante agregó en la misma línea: «La *Historia de la Revolución* de M. Thiers, *Los Girondinos* de M. de Lamartine, otras obras menos célebres, pero muy conocidas y, sobre todo, las piezas de teatro, habían rehabilitado el Terror y, en cierta forma, lo habían puesto de moda. Se hacía hablar, pues, a las pasiones tibias de nuestro tiempo con el lenguaje inflamado del 93, y se citaba, a cada instante, el ejemplo y el nombre de ilustres malvados, a los que no había ni la energía ni siquiera el sincero deseo de parecerse» (*ibidem*, p. 125).

[28] En un pasaje ya reproducido más ampliamente escribió: «los héroes de la Gran Revolución habían sido para ellos [los revolucionarios de 1848] lo que las tragedias de Corneille y de Racine para los literatos franceses antes del nacimiento de la escuela romántica, modelos clásicos. Trataron de imitarlos y los imitaron muy mal. No tuvieron ni el carácter, ni la inteligencia, ni sobre todo la posición. Hijos de burgueses, se sintieron separados del proletariado por un abismo, no encontraron en ellos pasión revolucionaria suficiente, ni resolución para intentar el salto peligroso. Permanecieron al otro lado del abismo, y para seducir, para arrastrar a los obreros, les hicieron mentiras, frases, muecas» (M. Bakunin, *Obras completas*, vol. 1, cit., p. 95).

[29] P. Lanfrey, *Essai sur la révolution française*, cit., p. 5.

[30] Relató su amigo Maxime du Camp que en 1871, tras la revolución de la Comuna que le indignó, exclamó Flaubert: «Si se hubiera entendido *La Educación Sentimental*, nada de todo esto habría ocurrido» (M. du Camp, *Souvenirs littéraires*, vol. 2, París, Hachette, 1892, p. 342).

[31] A. de Lamartine, *Mémoires politiques (II)*, *Oeuvres complètes*, vol. 38, París, 1863, pp. 59-60. Acto seguido exclama: «No somos 1793 sino 1847; es decir, somos una nación que ha cruzado el Mar Rojo y no quiere volverlo a atravesar; una nación que ha puesto el pie en la orilla y aún quiere marchar, pero que quiere hacerlo en orden y en paz hacia sus instituciones democráticas».

[32] P.-J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución*

de febrero, cit., pp. 297 y 134 respectivamente. De ahí que Proudhon abogara por una *deuterosis* de la idea revolucionaria, una suerte de nueva y renovada manifestación suya en la historia (p. 158). Eso se debía manifestar en pasar de la revolución política del pasado a una social.

[33] P.-J. Proudhon, *Carnets de P. J. Proudhon*, vol. 2, París, Marcel Rivière, 1961, pp. 279 y 297. No hay que olvidar que *singe*, «chimpancé» en francés, también se refiere a una persona que imita.

[34] A. Blanqui, *Maintenant, il faut des armes*, París, La Fabrique, 2007, pp. 178-179.

[35] J. Michelet, *Cours professé au Collège de France (1847-1848),* París, Chamerot, 1848, p. 300.

[36] K. Marx, «La revolución de Junio», en K. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848,* cit., pp. 166-167. Traducción modificada.

[37] Ahí escribe Lamartine fragmentos como este: «En este momento, la República de 1848, en lugar de ser revolucionaria y despojadora, como en 1793, se convierte por lógica e instinto, en conservadora y progresista. Esto debe ser, es y será (…). Si la palabra "república" en 1793 pudo escribirse con letras de fuego y sangre, la palabra "república" en 1848 solo puede escribirse con letras de oro y paz (…). "Destruir" fue la palabra del 93; "mejorar" es la palabra de 1848» (A. de Lamartine, *Le passé, le présent, l'avenir de la république,* París, Conseiller du Peuple, 1850, pp. 15-16).

[38] Más tarde, y contrastando a los herederos de 1793 con los de 1789, escribirá el *communard* Gustave Tridon en la segunda edición de *Les hébertistes* (1871): «La Revolución no es este teatro de frases, continuamente superado por el movimiento parisino, esta escena épica y trágica donde declaman los oradores, arrastrados por el flujo popular. Reside en las entrañas de la plebe, en las picas de los suburbios, en los rugidos de las secciones y los clubes, en estos hombres oscuros o despreciados» (G. Tridon, *Les Hébertistes,* París, 1871, p. 14).

[39] K. Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte,* cit., p. 21.

[40] A. de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848,* Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 184.

[41] «Lo que distingue a la Revolución de Junio de todas las anteriores es la *ausencia de toda clase de ilusiones, de todo entusiasmo emocional*. El pueblo no sube, como en febrero, a las barricadas cantando el *Mourir pour la patrie*, los obreros del 23 de junio luchaban por su existencia, y la patria había perdido para ellos todo significado. Se habían borrado la Marsellesa y todos los recuerdos de la Gran Revolución. Pueblo y burgueses intuyen que la revolución en que entran es más grande que los hechos de 1789 y 1793. *La Revolución de Junio es la revolución de la desesperación*. Se libra con la silenciosa cólera y la taciturna sangre fría de los desesperados; los obreros saben que están librando una *lucha a vida o muerte*, y ante la pavorosa seriedad de esta lucha hasta el alegre espíritu francés enmudeció (…). La Revolución de Junio es la primera que ha escindido realmente a toda la sociedad en dos grandes campos enemigos, representados el uno por el este de París y el otro por el oeste. Ha desaparecido la unanimidad de la Revolución de Febrero, aquella poética unanimidad llena de seductores engaños y de hermosas mentiras, tan dignamente personificadas por el elocuente traidor Lamartine. Hoy, la seriedad inexorable de la realidad se encarga de desgarrar todas las ilusorias promesas del 25 de febrero. Los luchadores de febrero combaten hoy los unos contra los otros y –lo que jamás hasta ahora había sucedido– no se conoce ya la indiferencia» (F. Engels, «El 23 de junio», en K. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848,* cit., pp. 135-136).

[42] F. Engels, «El debate de Berlín sobre la revolución». En K. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848,* cit., p. 115.

[43] «La prueba más palmaria de que la revolución alemana de 1848 no es más que *la parodia de la Revolución francesa de 1789*. El 4 de agosto de 1789, tres semanas después de la toma de la Bastilla, el pueblo francés acabó en *un* día con las cargas feudales. El 11 de julio de 1848, cuatro meses después de las barricadas de marzo, las cargas feudales acaban con el pueblo alemán, *teste Gierke cum Hansemann*. La burguesía francesa de 1789 no dejó ni por un momento en la estacada a

sus aliados, los campesinos. Sabía bien que la base sobre que descansaba su poder era la destrucción del feudalismo dentro del país, la instauración de una clase de campesinos libres y dueños de su tierra. La burguesía alemana de 1848 traiciona sin el menor pudor a estos campesinos, que son sus *aliados más naturales,* carne de su carne, y sin los cuales es impotente frente a la nobleza. La perduración y la sanción de los derechos feudales bajo la forma de un (ilusorio) rescate: he ahí el resultado de la revolución alemana de 1848. ¡Mucho ruido y pocas nueces!» (K. Marx, «El proyecto de ley sobre la abolición de las cargas feudales», en K. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848,* cit., pp. 201-202). En el artículo *La burguesía y la contrarrevolución* añadió acerca de la Revolución prusiana: «Mientras que las revoluciones de 1648 y 1789 se enorgullecían hasta lo indecible, considerándose el *summum* de la creación, el orgullo de los berlineses de 1848 se cifraba en representar un anacronismo. Su luz era como la de esas estrellas que llega a los habitantes de la tierra cien mil años después de haberse extinguido los cuerpos que la irradiaron. La revolución prusiana de marzo era, en pequeño como todo, una de esas estrellas para Europa. Su luz era la luz emanada del cadáver de una sociedad de largo tiempo atrás putrefacto» (*ibidem*, p. 377-378).

[44] Más allá de críticas ya citadas como las de Courbet o Bakunin, se puede recordar que el coetáneo Ramón de Cala escribió acerca de la Comuna que, «para desgracia de la causa revolucionaria, se obstinó en parodiar cada día más el 93, haciendo un remedo caricaturesco de su dictadura hasta en los más pequeños detalles» (R. de Cala, *Los comuneros de París. Historia de la revolución federal de Francia en 1871,* vol. 2, Madrid, Escámez, 1872, p. 302). Como ejemplos de ello, pensó en las fallidas tentativas de repetir la Marcha de las mujeres a Versalles o de reconstituir el Comité de Salud Pública. A continuación, añadió: «¡Desesperados recursos de la impotencia! No las denominaciones del 93, sino los hechos de aquella época memorable eran los que necesitaba la revolución» (*ibidem,* p. 303).

[45] Para un desarrollo con mayor detalle de esta cuestión, véase E. Straehle, «Repensar el poder desde Claude Lefort una propuesta interpretativa», *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas* 22 (2019), pp. 477-494.

[46] Joachim Heinrich Campe, en la primera de las citadas *Cartas desde París* y por tanto en agosto de 1789, había escrito: «¿Es realmente cierto, mi querido T*, que estoy en París? ¿Que los nuevos griegos y romanos que creo ver aquí alrededor y a mi lado eran realmente franceses hace unas semanas? ¿Que los grandes y maravillosos espectáculos (*Schauspiele*) que se han representado aquí en estos días y se siguen representando a diario no son criaturas de mi imaginación, no son un sueño, sino hechos?» (J. H. Campe, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution,* cit., p. 1). También Edmund Burke retrató críticamente la Revolución francesa como una «escena tragicómica» (E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia,* cit., p. 42).

[47] Escribió Bronislaw Baczko: «La historia de la bandera comunista, más allá de lo anecdótico, es reveladora de los complejos mecanismos que conforman la base del trabajo de representación simbólica. La necesidad experimentada espontáneamente por el naciente movimiento obrero de tener, y por lo tanto de inventar, una bandera para sí con el fin de marcar su identidad y su diferencia en el plano simbólico ya se manifestaba en los años treinta del siglo XIX. Sin embargo, el campo simbólico no estaba vacío, incluso la cantidad de colores era limitada porque algunos ya habían sido “tomados”, particularmente por las banderas nacionales. La búsqueda del color propio para el movimiento obrero se hizo a tientas y con dudas entre el rojo, el negro, el arco iris y el azul. Luego de elegido el rojo, y en especial después de la Comuna, la imaginación colectiva proyecta sobre los orígenes de esta bandera (que remonta, por un complicado desvío, a 1791, al principio de la Revolución francesa, cuando la bandera roja no simbolizaba la revuelta sino, por el contrario, la instalación del estado de urgencia contra los “tumultos” y la “anarquía”) todo un simbolismo legendario: rojo porque había sido empapado con sangre obrera (más adelante, en un contexto totalmente distinto, encontraremos el gesto simbólico de empapar la bandera en la sangre, gesto que

reactualiza lo legendario)» (B. Baczko, *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, p. 15).

[48] G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 34.

[49] Véase por ejemplo *Archives Parlementaires de 1787 à 1860,* vol. 59, París, Paul Dupont, 1901, pp. 184, 269 y 570.

[50] La última estrofa del canto decía: «Representantes de un pueblo justo, / ¡Oh, ustedes, legisladores humanos! / Cuyo augusto semblante / Hace temblar a nuestros viles asesinos, / Seguid el curso de vuestra gloria; / Vuestros nombres, queridos por la humanidad, / Vuelan al templo de la memoria, / En el seno de la inmortalidad».

[51] *Considérations sur la révolution sociale,* Londres, 1794, pp. 240-241. Publicado anónimamente.

[52] Escribe el historiador Emmanuel de Waresquiel al respecto: «Una palabra aparece continuamente en los textos relacionados, el de "fiesta nacional". Todo será hecho para presentar la coronación *(sacre)* como el punto culminante de una renovación que debía poner fin a la Era de las Revoluciones y abrir una era de reconciliación y unidad en el seno de la gran familia francesa. La coronación debe marcar el advenimiento de una Francia por fin consolidada sobre bases sólidas e incontestables. En una carta de noviembre de 1824, Charles Nodier, quien se postulaba para el cargo de historiador oficial de la coronación, escribía sobre este periodo: «Con esto concluye positivamente la Era de las Revoluciones». Este fue el sentido de la lluvia de honores, puestos y condecoraciones que, en aquella misma época, recayeron indistintamente sobre los hombres de la Revolución y los del Antiguo Régimen en el seno de la alta función pública. Este fue también el sentido de la amnistía real firmada el 28 de mayo de 1825, la víspera de la coronación, a favor de todos los "individuos condenados a penas correccionales por delitos políticos"» (E. Waresquiel, *Penser la Restauration, 1814-1830,* París, Tallandier, 2020).

[53] R. Reichardt, *La Revolución francesa y la cultura democrática: la sangre de la libertad,* Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 110. En este contexto, no puedo dejar de citar este pasaje de François Furet que conecta en gran medida con el pensamiento de Lefort y donde se perciben no pocos ecos de Arendt: «La Revolución se caracteriza por una situación en la que el poder le aparece a todos vacante, libre, intelectual y prácticamente. En la antigua sociedad ocurría lo contrario; el poder estaba ocupado desde la eternidad por el rey; si quedaba libre era solo a causa de una acción a la vez herética y criminal; el rey era además propietario de la sociedad y arbitro de sus fines. He aquí que ahora no está solamente disponible, sino que es propiedad de la sociedad, la que debe investirlo y someterlo a sus leyes. Como el poder es el gran culpable del Antiguo Régimen, sede de lo arbitrario y del despotismo, la sociedad revolucionaria conjura la maldición que pesa sobre él mediante la sacralización inversa: ahora el pueblo es el poder (…) Puesto que el pueblo es el único que tiene el derecho de gobernar o que debe al menos, en caso de no poder hacerlo, volver a instituir permanentemente la autoridad pública, el poder está en manos de aquellos que hablan en su nombre (…). La Revolución sustituye la lucha de los intereses por el poder por una competencia de discursos por apropiarse de la legitimidad. Sus líderes tienen otro "oficio" diferente del de la acción; son los intérpretes de la acción. La Revolución francesa es este conjunto de prácticas nuevas que inviste desmesuradamente a la política de significaciones simbólicas» (F. Furet, *Pensar la Revolución francesa,* cit., pp. 67-69).

[54] M. Robespierre, *Por la felicidad y por la libertad. Discursos,* cit., pp. 210 y 126-127 respectivamente.

[55] H. J. Lüsebrink y R. Reichardt, *The Bastille: A History of a Symbol of Despotism and Freedom,* Durham, Duke University Press, 1997, p. 241.

[56] F. C. Corney, *Telling October: Memory and the Making of the Bolshevik Revolution,* Ithaca,

Cornell University Press, 2004, p. 80.

[57] Al respecto cuenta Orlando Figes: «En todos sus aspectos Octubre era de una envergadura muy superior a la realidad histórica. Eisenstein convocó a cinco mil veteranos de la guerra civil, muchos más que los pocos cientos de marineros y guardias rojos que habían participado en el asalto al palacio en 1917. Muchos trajeron sus propias armas con munición real y dispararon balas a los jarrones de Sèvres mientras subían, hirieron a varias personas y, según se dice, causaron muchas más bajas que en 1917. Después de rodar la escena, según recuerda Eisenstein, un anciano portero le dijo, mientras barría la porcelana rota: "Su gente fue mucho más cuidadosa la primera vez que tomaron el palacio"» (O. Figes, *El baile de Natacha. Una historia cultural rusa* [2002], Barcelona, Edhasa, 2006, p. 550).

[58] *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, vol. 8, París, Paul Dupont, 1875, p. 240.

[59] J. Tiersot, *Les Fètes et les Chants de la Révolution Française*, París, Hachette, 1908, pp. 27-29.

[60] *La société des jacobins. Recueil de Documents Pour L'Histoire Du Club Des Jacobins de Paris par Aulard*, vol. 2, París, Jouaust, Noblet et Quantin, 1891, p. 288.

[61] El fragmento en cuestión decía así: «Se me dijo que se había arrasado la Bastilla, transformándola de arriba abajo por obra de un príncipe que no se creía el Dios de los Hombres y que temía al juez de los reyes; que sobre las ruinas de este Castillo horroroso (justamente conocido como el palacio de la venganza y de una venganza real) se había erigido un templo a la clemencia» (L. S. Mercier, *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*, Madrid, Akal, 2016, pp. 67-68). Más tarde, en su escrito *Adieux à l'année 1789* (1789) asoció la caída de la Bastilla al fin del despotismo.

[62] Citado en R. Reichardt, *La Revolución francesa y la cultura democrática: la sangre de la libertad*, cit., p. 124.

[63] Citado en *La Chronique du mois ou les cahiers patriotiques des amis de la vérité* (Mars), París, Imprimerie du Cercle Social, 1793, pp. 30-31. Antes había afirmado Brissot: «Antaño se temía a los reyes, mientras que hoy se teme no al pueblo, sino a la *multitud* que tiraniza al pueblo; que, robando el nombre del pueblo, asusta a la sociedad. Yo ya establecí esta distinción entre una multitud cualquiera y el pueblo. Hay que recordarla si se quiere entender la historia de nuestra revolución. El amigo de la multitud no es siempre el amigo del pueblo; al contrario, es casi siempre su enemigo (…). Seducida por quienes la invisten hoy de la soberanía que no pertenece sino a todo el pueblo, ella, en el nombre del pueblo, grita anatema a los verdaderos amigos del pueblo» (*ibidem*, pp. 27-28).

[64] Unos años más tarde, en 1945, Stalin llegó a proclamar que Pushkin era «el gran hijo del pueblo ruso (…). El nombre de Pushkin está inseparablemente ligado a la imagen justa de nuestra querida Madre Patria. Pushkin descubrió en sus obras los mejores rasgos del pueblo ruso: su altruista devoción a la Patria, su valentía y dureza en la lucha por la libertad, su mente clara y sus maravillosos talentos. Su ardiente patriotismo y su exaltación de la libertad hacen que las obras de Pushkin sean inmortales» (citado en D. Brandenberger, *National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity 1931-1956*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 215).

[65] K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 30, Berlín, Dietz Verlag, 1974, p. 160.

[66] Lenin, «Acerca del Estado», *Obras completas*, vol. 39, Moscú, Progreso, 1985, p. 82.

[67] Para una breve aproximación al uso comunista de la memoria de Espartaco, véase O. Rudenko, «The Making of a Soviet Hero: the Case of Spartacus», *The Soviet and Post-Soviet Review* 47 (2020), pp. 333-356.

[68] En cierto sentido, lo que ocurre en estos casos es lo contrario que sucede con «el enemigo interior»: mientras que este consiste en una suerte de *afuera* en la interioridad de la propia comunidad, las otras tradiciones conectan con una exterioridad que pasa a ser interiorizada. Con ello se evidencia la problematicidad de las nociones de «nosotros» y «ellos».

Interludio
La memoria comunera y la *desrepresentación* de la revolución

«La muerte, las ruinas, o simplemente el haber transcurrido los sucesos fuera del tiempo de nuestra experiencia personal, prestan al hombre y a sus gestas un disfraz de arcaísmo que es preciso desgarrar. Muchas cosas de ayer parecen remotísimas, porque no las hemos medido con nuestro tiempo psicológico; o parecen conclusas, esquilmadas, porque se muda la expresión como varían los trajes o los medios de transporte. Pero las ruinas, sean de sentimientos y pasiones, sean de obras fabricadas, denotan, mientras subsisten como tales ruinas, la ilación de la vida a través de las edades». Manuel Azaña, *Plumas y palabras*.

Si a Marx le preocupó la apropiación y teatralización de la tradición revolucionaria como una forma de escenificar la imagen de una épica inexistente, lo que también ha sucedido en la historia ha sido lo contrario: intentar canalizar la revolución bajo ropajes no revolucionarios, o no tan revolucionarios, que hubieran puesto en peligro o directamente impedido el éxito de la empresa. Desde este prisma, sería necesario tener en cuenta los numerosos caminos soterrados por los que transitó el mensaje revolucionario. Y, teniendo en cuenta que la Revolución francesa ayudó decisivamente a generar lo que podríamos llamar un nuevo sentido común, se trata de un influjo que se puede detectar incluso cuando la revolución no es mencionada. De hecho, en muchos casos este rastreo es más fácil de realizar a partir de las denuncias de los enemigos contrarrevolucionarios, quienes no siempre se equivocaban cuando denunciaban y tachaban iniciativas políticas de ser criptorrevolucionarias.

En no pocos casos la ocultación de cierta tradición revolucionaria se podía dar de la mano de la reivindicación de unas tradiciones alternativas que, al menos hasta cierto punto, suministraban un buen disfraz desde donde poder canalizar o adaptar un mensaje político semejante. En parte, porque en unos cuantos casos consistió de paso en una manera de poder *nacionalizar* esa recepción y presentarla así no como foránea sino patriota, incluso como más auténticamente patriota que los movimientos contrarrevolucionarios del propio país. A fin de cuentas, la compleja dimensión internacionalista de la tradición revolucionaria no fue siempre bienvenida o, por otro lado, podía dar una impresión de lejanía que, desde unas tradiciones arraigadas en el propio territorio, se pretendía remediar.

Un ejemplo interesante de enmascaramiento de la tradición revolucionaria se dio en la España de inicios del siglo XIX, sobre todo en el complejo y plural contexto de la Guerra de la Independencia y en los años posteriores. El problema político de muchos liberales españoles en esa contienda no fue menor. ¿Cómo poder reivindicar unos valores históricamente vinculados en aquellas fechas a la entonces reciente Revolución francesa, y que a nivel fáctico les habían influido sensiblemente, cuando al mismo tiempo se estaba librando una durísima guerra contra las tropas de un Napoleón en esos momentos asociado a menudo a esa misma revolución? ¿Cómo hacerlo en un contexto de guerra civil en la que se tachó a los enemigos de afrancesados?

La reacción, ahora no importa si más consciente o menos, fue la de mezclar esos valores o ideas con tradiciones alternativas del pasado español y poderlos reivindicar así en una clave patriótica. Más que renunciar a una revolución igualmente reivindicada en muchos casos, el propósito era sobre todo distanciarla o desligarla de la acaecida unos lustros antes en el país vecino. A fin de cuentas, se debía evitar parecer *afrancesado* y, por ello, era conveniente *rehispanizar* la parte que interesaba del mensaje revolucionario e inscribirlo en un marco español como las tradiciones comunera o aragonesa. No por casualidad, se entremezclaron los tiempos pasado y presente y se proyectó la memoria comunera a la historia reciente, razón por la que un liberal como Agustín de Argüelles pudo proclamar que «la batalla de Bailén redimió a los españoles de la de Villalar»[1]. Argüelles mismo se encargó también de recordar la importancia de ese pasado comunero en el *Discurso preliminar* que compuso para la Constitución gaditana de 1812. Se podría decir que se tendió a *desrepresentar* una revolución y a *representar* otra, en parte al menos, desde la primera. De todos modos, eso no impidió que se llegara a publicar un diario polémico como *El Robespierre español*, el cual, tras un tumultuoso recorrido por culpa de la persecución judicial, fue prohibido en 1815 por la Inquisición y en cuya publicación había descollado la labor de María del Carmen Silva.

Un buen resumen de esta intrincada relación entre la herencia comunera y la revolucionaria lo ha proporcionado Jesús Torrecilla, quien ha destacado que

> confrontados con la acusación de que sus ideas procedían de Francia, los liberales debieron

sacudirse ese estigma y ensayaron diversas estrategias para arraigar su proyecto en la tradición nacional. Promovieron una nueva interpretación de la historia y una nueva mitología, que, más que explicar lo que España había sido en el pasado, reflejaba su proyecto de futuro[2].

Eso no significa que hubiese algo así como una mera *invención de la tradición,* pues, aunque mitificado y *presentizado,* ese episodio pasado ciertamente existió y fue de gran importancia. El historiador Miguel Martínez ha destacado incluso que «la propia palabra *revolución,* metáfora procedente de la astronomía, se utilizó por primera vez en aquellos años para referirse a los hechos de las Comunidades. Es significativo que la lengua castellana la registre mucho más tempranamente que ninguna otra europea para nombrar acontecimientos que dan la vuelta al cosmos social y tratan de fundar un nuevo orden político»[3]. Ejemplos serían los casos de Fray Antonio de Guevara o del cronista imperial Alonso de Santa Cruz.

Además, también se debe decir que esa tradición existió y pervivió de algún modo, aunque fuera mayormente como una imprecisa memoria negativa. De hecho, no pocos defensores de la memoria comunera denunciaron el olvido de lo sucedido en 1521, en algunos casos aseverando que la culpa era de unos historiadores «casi todos vendidos a la tiranía o degradados con la servidumbre»[4], al mismo tiempo que comprendieron su reivindicación como una necesidad tanto histórica como política. Como recuerda Joseph Pérez en *Los comuneros,* la pervivencia del recuerdo comunero se manifestó en buena medida en que el mismo vocablo «comunidades» había pasado con el tiempo a convertirse en un sinónimo de cualquier tipo de rebelión popular. De ahí también, por ejemplo, que Francisco de Quevedo se llegara a referir a Lucifer como un «ángel comunero» o «serafín comunero», y como el primero de ellos.

Como se ha repetido en esta obra, la tradición puede desarrollarse, especialmente en el caso de la revolucionaria, en la discontinuidad y el recuerdo del episodio de las Comunidades «tardó» casi tres siglos en reaparecer, inspirar y movilizar con fuerza, sobre todo poco después de estallar la Revolución francesa y poco antes de la invasión napoleónica de España en 1808. Por ejemplo, el abate Marchena, quien estuvo al servicio de la Revolución francesa, había escrito su proclama *Aviso al pueblo español* (1792) en la que ya había apelado al malogrado recuerdo de la batalla de Villalar, donde la causa de los comuneros había sido derrotada. Unos años después, Manuel José Quintana compuso su oda *A Juan de*

Padilla (1797), dedicada al más conocido líder de la revuelta de las Comunidades y prohibida por la Inquisición en 1805. Un raro ejemplo anterior fue el del austriacista exiliado Juan Amor de Soria, quien ya hizo alusiones en su *Enfermedad crónica y peligrosa de los Reinos de España e Indias* (1741).

A causa de esta distancia temporal entre los hechos acontecidos y su profusa reivindicación tardía, hubo numerosas quejas que denunciaron las campañas de silenciamiento o difamación de este episodio glorioso. Aún a mediados del XIX, Modesto Lafuente, el historiador español más influyente del siglo, escribió:

> Se ha calumniado el alzamiento de las comunidades de Castilla. Los escritores enemigos de las libertades populares tuvieron a su disposición cerca de tres siglos para adulterar a mansalva y sin contradicción el espíritu y carácter de aquel movimiento y representarle como anárquico, injusto y desorganizador, y pintarle con las tintas y colores que pudieran hacerle más odioso. Al cabo de trescientos años la razón que recobra siempre sus derechos, la idea que no muere nunca aunque parezca amortiguada, los documentos que la malicia esconde y el tiempo suele descubrir, la antorcha de la crítica, que viene a disipar las nieblas esparcidas por la preocupación o el interés, todo vino a demostrar que las ciudades castellanas no pedían sino lo que tenían sobrado derecho a reclamar[5].

La cuestión es que el recuerdo comunero devino a inicios del siglo XIX una suerte de pasado disponible que, a partir de una circunstancia propicia como la Guerra de la Independencia, y tras ser mitificado, ganó una mayor presencia y visibilidad, por lo que se pudo presentar más sólidamente como una tradición contrahegemónica. No por casualidad, Juan de Padilla fue en muchas ocasiones presentado en ese contexto como un nuevo Pelayo y unos decenios más tarde incluso Marx se refirió a los hechos de las Comunidades como la única «revolución seria» de la historia española[6]. Pasado y presente se anudaron de tal modo que se debía emborronar el legado francés, o al menos postergarlo, y hacer prevalecer el propiamente hispánico. Con ello se testimoniaba primero que, aunque en ocasiones no se quisiera admitir, la tradición se construye desde la pluralidad y se renueva sin cesar mirando no solo «hacia adentro» sino también «hacia afuera», incluyendo a aquellas naciones a las que se combate. De hecho, asimismo la obra *The History of Charles V* (1769) del británico William Robertson habría ayudado en la prolongación, articulación y difusión de su memoria, así como en los marcos desde donde se la cultivaba[7]. Otro ejemplo fue

Condorcet, quien a su manera hizo alusión a esta tradición en su *Aviso a los españoles* (1793)[8].

En segundo lugar, con la memoria comunera se atestiguaba la plasticidad de una tradición que, en un contexto bélico contra los franceses, pasó a interpretarse como un mito nacionalista en el que también se hacía sobresalir la cuestión de la lucha contra un soberano extranjero: Carlos V, en esa coyuntura execrado, pasaba así a hacer provisionalmente de una especie de antecesor de Napoleón, mientras el comunero Padilla adquiría el rol de un segundo Pelayo, si bien uno vencido y mártir. Años más tarde, el político e historiador Antonio Ferrer del Río no solo intentó explicar en detalle por qué se debía situar en 1521 el origen de la decadencia española, mostrando cómo el destino nacional y el imperial podían entrar en conflicto, sino que afirmó que «de la derrota de las comunidades data la desnaturalización de la política española»[9]. A su juicio, el problema es que, con la victoria del emperador, España había pasado de ser nación independiente a mera provincia tributaria de un proyecto dinástico.

Por añadidura, el valor de esa tradición comunera se podía proyectar de forma indirecta al no generalmente reconocido de la propia historia de España. De ahí que ese pasado, en tanto que español, pudiera rivalizar con el de otras naciones. Por ejemplo, y en una coyuntura de guerra con el país galo, se podía aseverar que en verdad el legado comunero, y con ello el español, era más valioso porque su gloriosa historia había sido previa a una Revolución francesa que desde esta óptica no debía ser considerada como tan rompedora ni original. Francisco Martínez de la Rosa apuntó al respecto en su *Bosquejo de las comunidades de Castilla* (1814), relato histórico explicativo que precedía a su tragedia *La viuda de Padilla*, que

> la nación española tiene la gloria de haber sido la primera que mostró a la Europa tener una cabal idea de monarquía templada, en que se contrapesen todas las clases y autoridades del Estado; y esto en una época en que la Francia, que quiere titularse maestra en ciencia política, había ya casi perdido la memoria de sus *Estados generales*, y en que Inglaterra, con iguales pretensiones a tan pomposo título, se hallaba tan atrasada en la carrera de su libertad, que tardó más de un siglo en alzarse al grado de conocimiento en aquella sublime ciencia, que era común en España por el tiempo de las Comunidades[10].

Para acabar, con este recurso al pasado, que en caso oportuno también podía hacer alusión a otras tradiciones como la aragonesa, se intentaba neutralizar el carácter rupturista de los propios proyectos políticos. Por

tanto, estos no consistían tanto en la defensa de unas ideas nuevas como en la recuperación de otras largo tiempo olvidadas y derrotadas[11]. En estos contextos, la iniciativa revolucionaria no dejaba de mostrar cierto carácter palingenésico y por eso se podía hablar en términos de restauración de unas libertades perdidas. De paso, eso servía para plantear la revolución española como una «revolución gloriosa» que no seguía el descarrío de la francesa y que, entre otras cosas, no desembocaba en la anarquía, en el Terror o en la lucha contra la Iglesia[12].

Así pues, el pasado comunero aparecía como uno que permitía presentar a España como un país dotado de una tradición revolucionaria propia que a la vez podía llegar a servir para poner la historia española por encima de la francesa o la británica. Paradójicamente, el pasado, uno que se remontaba a casi tres siglos de distancia, podía ser enarbolado de nuevo como una suerte de vehículo y bandera de una modernidad subversiva y revolucionaria. Desde estas múltiples perspectivas se debe entender que Martínez Marina escribiera, entremezclando pasado y presente y sintomáticamente en las últimas líneas del segundo y último volumen de su *Teoría de las Cortes* (1813), que

> la desgraciada batalla de Villalar puso término a la gloriosa contienda que tan heroicamente sostuvo el patriotismo y el amor de la libertad contra las injustas y temerarias empresas del orgullo y ambición de los príncipes (…). Es necesario correr el velo para ocultar el horroroso cuadro de las pasadas injusticias, violencias, degradaciones, injurias y humillaciones, que sufrió la dignidad del hombre, y consolarnos con la lisonjera esperanza de la bienaventurada paz y felicidad que nos debemos prometer de la sabia constitución de la Monarquía española, en que restablecidas las antiguas leyes fundamentales de estos reinos holladas o abolidas por el despotismo de tres siglos, y mejoradas nuestras primitivas instituciones, y reformados los abusos y declarada solemnemente la soberanía nacional, y asegurados los derechos del hombre y del ciudadano, podemos aspirar a la gloria de que es capaz la nación española, y recuperar el crédito y consideración que ha gozado entre todas las naciones del universo[13].

Con todo ello, no solo se «nacionalizaba» el impulso revolucionario, sino que se apelaba a la ejemplaridad de un pasado que había existido y que no podía ser desestimado como una mera construcción o fantasía intelectual. Eso puede explicar que el mismo Martínez Martina recalcara en su *Discurso sobre sociedades patrióticas* (1820) que «los ejemplos de nuestros mayores, que la generación presente mira con religioso acatamiento, obran en nosotros con más suavidad y eficacia que todas las lecciones de la sabiduría»[14]. La conexión entre lo descriptivo y lo prescriptivo se manifestó

en su afirmación de que, aunque desde luego se debiera tomar lo útil y desechar lo perjudicial, «en estos escombros y vestigios del antiguo edificio político podrá la nación conocer lo que fue y lo que debe ser»[15]. El episodio comunero revelaba que desde hacía casi tres siglos quedaba una revolución pendiente por hacer en España.

Con estos enfoques se invisibilizaban otras influencias que eran muy reales, como la de la Revolución francesa. Martínez Marina mismo utilizó expresiones como «soberanía nacional» o «derechos del hombre y del ciudadano». Otro ejemplo reseñable fue un documento central como la Constitución gaditana de 1812, cuyos paralelismos con la francesa de 1791 son innegables, pero donde asimismo se reivindicaron en público la tradición aragonesa y la comunera. Sin ir más lejos, eso se plasmó en la elección como palabra de unas Cortes que, si bien enlazaban nominalmente con la tradición española, debían cumplir una función análoga a la asamblea revolucionaria.

Todo eso no impidió que un jurista y pensador contrarrevolucionario célebre en su época como Karl Ludwig von Haller subrayara que las antiguas y las nuevas Cortes no fueran lo mismo y que, de manera exagerada, tachara a las segundas de jacobinas[16]. Desde el otro lado ideológico, Marx sugirió hablar de un doble legado y apuntó que La Pepa era la «reproducción de los antiguos fueros, pero leídos a la luz de la Revolución francesa y adaptados a las necesidades de la sociedad moderna»[17]. Por ello, aseveró más adelante que, lejos de ser «una copia servil de la Constitución francesa de 1791», más bien es «un vástago genuino y original de la vida intelectual española»[18]. La pregunta que nos podríamos hacer es: ¿qué significa *original* en este contexto?

Los reaccionarios españoles no ignoraron estos vínculos y se apresuraron a denunciar la perniciosa influencia gala entre sus rivales liberales. Eso se percibió en los escritos de reaccionarios como Rafael Vélez o Francisco Alvarado, más conocido como el Filósofo Rancio, así como en el *Manifiesto de los Persas* (1814) que ayudó al restablecimiento del absolutismo en la España de Fernando VII y donde se criticó a los seguidores de la Constitución de Cádiz porque «mientras tenían a menos seguir los pasos de los antiguos españoles, no se desdeñaron de imitar ciegamente los de la Revolución francesa». No pocos de ellos, como Martínez Marina, fueron tachados de jacobinos y afrancesados, algo de lo

que se defendió en uno de sus escritos[19]. Dos años más tarde, Lord Castlereagh señaló en la Cámara de los Comunes que los liberales, «aunque desde el punto de vista militar, [eran] un partido antifrancés, eran políticamente un partido francés de lo peor (…). Los liberales eran un partido perfectamente jacobino desde el punto de vista de los principios»[20]. Tras la Revolución de 1820, Juan Ángel de Santa Teresa escribió que «estos iluminados en la escuela de Weisaupt [sic] o Espartaco son hermanos, secuaces y compañeros de aquellos que en tiempo de Carlos V revolvieron y alvorotaron la España bajo el nombre de Comuneros»[21].

La obra seguramente más prolija sobre «los jacobinos de Cádiz» fueron los tres volúmenes titulados *El jacobinismo* (1823) de José Mamerto Gómez Hermosilla. El propósito de este tipo de argumentarios consistía en tachar a los liberales no solo de revolucionarios radicales, sino también de extranjeros o afrancesados. En caso oportuno, también se los atacaba desde la religión. El mencionado Gómez Hermosilla incluso se refirió repetidamente a *El contrato social* como «el Alcorán del jacobinismo». No debe sorprender, pues, que rápidamente también hubiera respuestas a estas críticas. Por ejemplo, ya en 1811 Bartolomé José Gallardo había remarcado que «jacobino es uno de los remoquetes mas espresivos, con que los matacandelas de toda luz de razon, que no quisieran que alumbrase al mundo mas luz que la de las hogueras inquisitoriales, apodan tan liberalmente (liberales solo en esto) á los propagadores de las luces y conocimientos útiles»[22].

Con el paso a la monarquía absolutista y su consiguiente rechazo de la herencia gaditana, los liberales fueron perseguidos o debieron marcharse al exilio. Y su defensa de la herencia de la Constitución de 1812, como en el influyente *En defensa de las cortes* (1818) de Flórez Estrada, se hizo no pocas veces desde ese recuerdo comunero que, pese a su derrota pretérita, debía guiar de todos modos las sendas del porvenir. En casos como este, el ideario subversivo y transformador se presentaba como lo auténticamente tradicional mientras se criticaba la monarquía absolutista, descendiente del extranjero Carlos V, como una anomalía culpable de romper con la historia anterior, un aspecto que no dejaba de asemejarse al de Burke. Pese al influjo de la Revolución francesa, de nuevo el sentido de la revolución entroncaba de algún modo con su significado anterior a 1789 y la tradición absolutista era presentada como contraria a las verdaderas tradiciones nacionales. De

ahí que Flórez Estrada escribiera que

> a pesar de la opresión en que ha quedado la España desde la guerra de *las comunidades de Castilla*, en la que pereció su antigua libertad con todos sus heroicos defensores, en teoría jamás se ha dejado de decir que el rey debía estar sometido a las leyes; que su autoridad dimanaba de estas; que las Cortes eran el único cuerpo legislativo de la Nación, y no el monarca. En la coronación, el juramento que constantemente han hecho vuestros antecesores era el de mantener todos los fueros y privilegios de los pueblos[23].

La crítica que se hizo desde el bloque reaccionario era comprensible, dado que, pese a su animadversión, liberales y afrancesados compartieron no pocas ideas políticas. De hecho, la Constitución de Cádiz no solo estuvo influida por la Constitución francesa de 1791 sino también por el josefino Estatuto de Bayona (1808) de sus enemigos, algo por supuesto no abiertamente reivindicado y todavía muchas veces olvidado. Además, como en los casos de Flórez Estrada o Quintana, su defensa de la causa española frente a Napoleón no impidió que también se hicieran acercamientos e incluso elogios de la Revolución francesa[24].

Más tarde, el Trienio Liberal, que se inició con la revolución de 1820 y concluyó con la invasión de las tropas francesas, ahora contrarrevolucionarias, conocida como los Cien mil hijos de San Luis, pasó, ahora sí en público, por cierta reivindicación simultánea de la constitución gaditana y de la tradición revolucionaria francesa, en esos años en buena medida identificada con un Napoleón aún vivo y que no falleció hasta 1821. Eso explica que muchos veteranos de sus ejércitos, incluyendo al antiguo mariscal Guglielmo Pepe, acudieran a España para defender esta revolución española frente al invasor francés (en cuyas filas también había antiguos oficiales de Napoleón).

El recuerdo comunero también estuvo muy presente durante el Trienio Liberal, con el tiempo sobre todo entre los exaltados. Entre otras cosas, se formaron sociedades secretas como Los hijos de Padilla, diarios como El Eco de Padilla, mientras que en 1821 se celebró el tricentenario de la batalla de Villalar. Bravo, Padilla y Maldonado, los grandes líderes comuneros muertos en esa batalla y cuyos supuestos restos se «descubrieron» oportunamente en ese momento, fueron declarados héroes nacionales, lo que se extendió a Juan de Lanuza, Diego de Heredia y Juan de Luna en tanto que representantes de las libertades tradicionales aragonesas. Nació incluso una sociedad comunera como nueva escisión de un movimiento

liberal ya dividido en aquellas fechas y no pocas veces se refirieron a sí mismos como «hijos de Padilla»[25].

Un aspecto a destacar es que varios de los mismos defensores de la memoria comunera fuesen retratados durante el Trienio Liberal desde categorías o personajes que procedían de la Revolución francesa. Así, José María Moreno Guerra pudo ser visto como un «Marat sin guillotina» y Juan Romero Alpuente como una suerte de Robespierre español[26]. Además, esta herencia revolucionaria francesa no liquidó todavía la previa herencia clásica, sino que en no pocas ocasiones se amalgamó a su manera con esta y asimismo con el pasado comunero. De ahí la creciente reivindicación política de una Iberia que conectaba con la Antigüedad e incluso la referencia a Barcelona como Barcino o Favencia, razón por la que el historiador Joan-Lluís Marfany ha hablado en este contexto de un paradójico «anticuarismo revolucionario»[27].

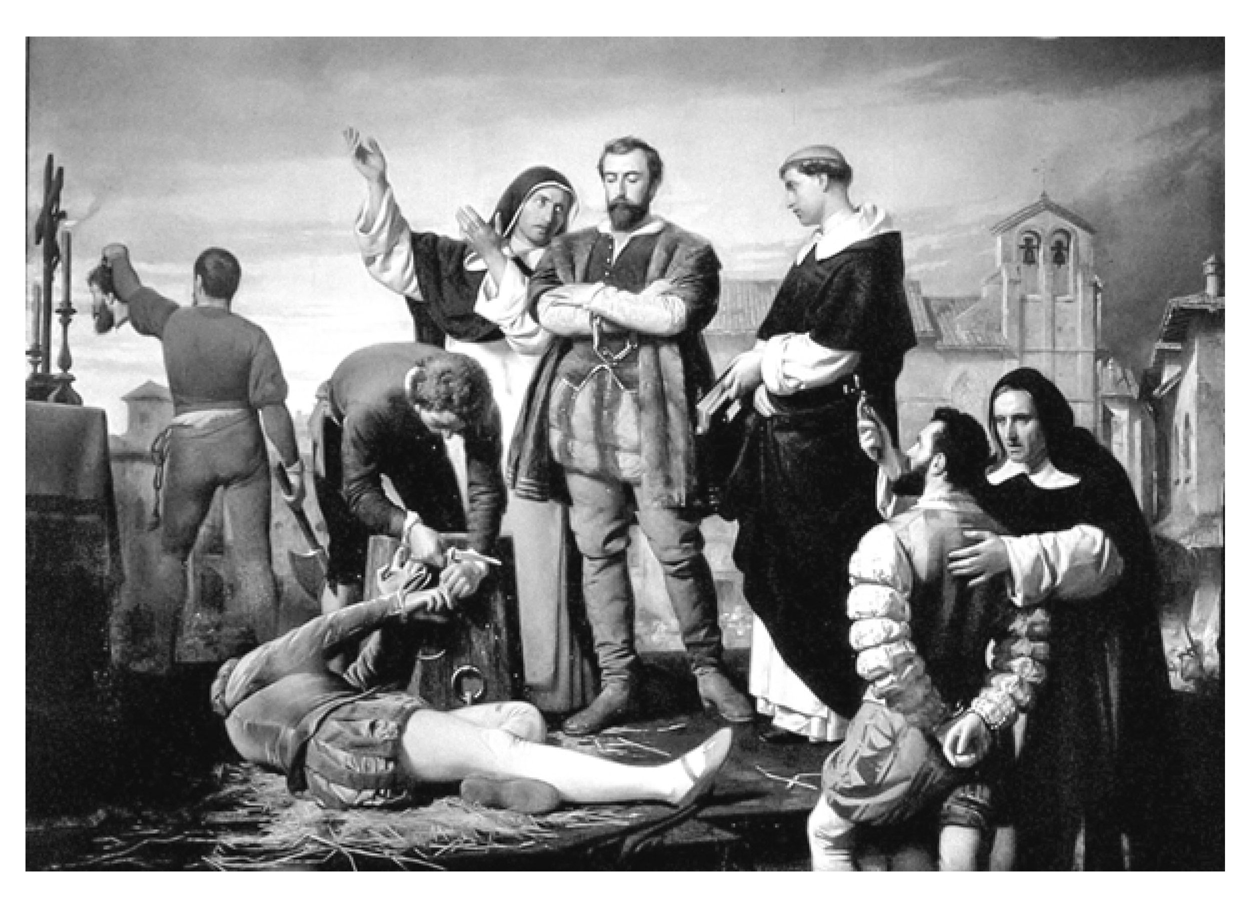
En un texto que Marx conoció bien y anticipó la problemática relación entre el pasado y el futuro, Chateaubriand, a la sazón ministro de la Restauración francesa y enemigo del Trienio Liberal, denunció las ilusiones de los revolucionarios españoles y los criticó por no hacer más que *parodiar* a sus predecesores franceses[28]. Unas páginas más adelante, añadió en una línea semejante que

> la idea revolucionaria, que emitimos en 1789 y tras haber recorrido Europa y América, retornó a nosotros desde España. En ese país reconocimos la *copia servil* de nuestras antiguas acciones: los clubs, las mociones, los asesinatos, los trastornos. Sin embargo, una diferencia capital distinguía a ambos países: en Francia todo lo hacía el pueblo; en España todo lo hacía el ejército, un vicio que, por sí solo, impediría a la libertad política el establecerse sólidamente en ese país. La península es una especie de imperio romano: las revoluciones se reducen ahí a conflictos de pretorianos y a elecciones de legionarios. Si se pudieran quitar estos *disfraces (postiches)*, saldría a la luz la verdadera España[29].

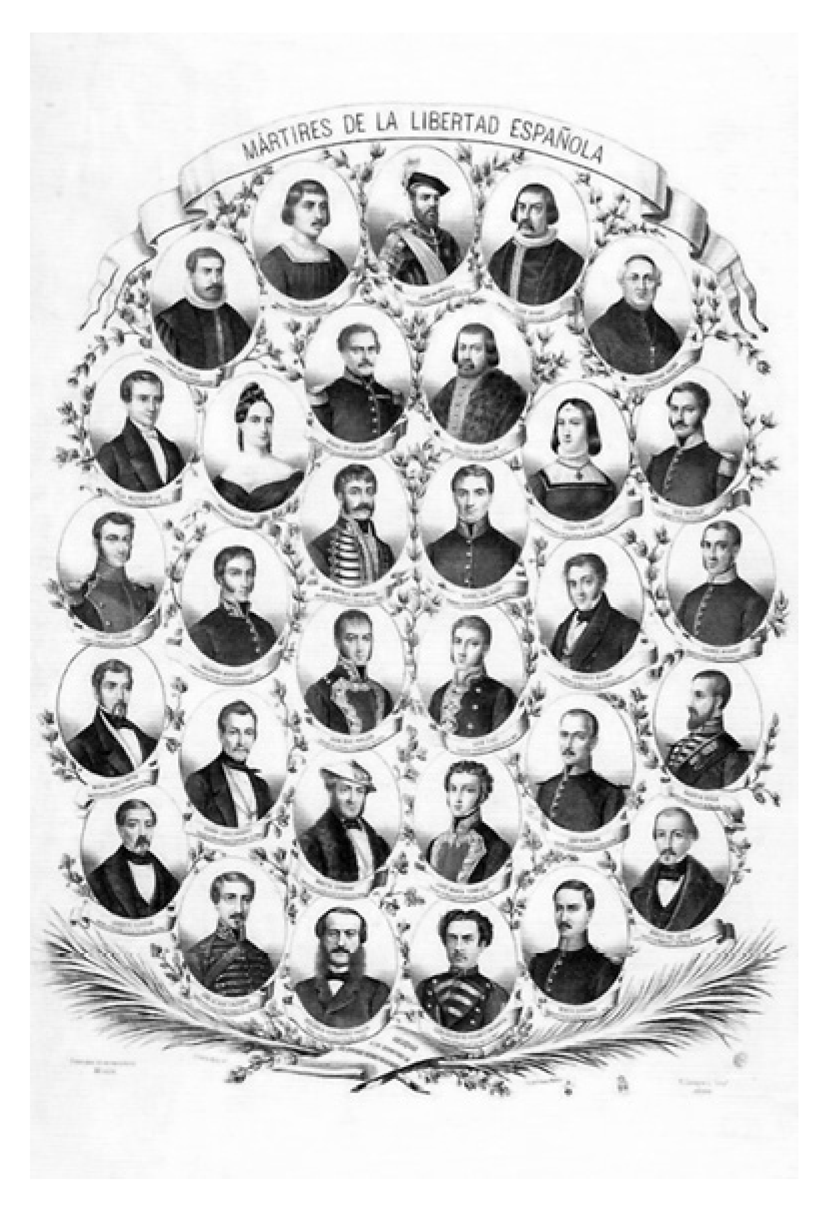
Más adelante, como ha estudiado Enrique Berzal de la Rosa, autor de la obra de referencia en este tema, *Los comuneros: De la realidad al mito* (2008), la memoria comunera no desapareció. Fue reivindicada por no pocas figuras gubernamentales, en muchos casos adscritos a la importante tradición liberal española, pero también contuvo un impulso transformador que reapareció con mayor fuerza en ciertas coyunturas propicias. Eso permite explicar que, en una ejemplificación más de esa especie de sincretismo que se puede producir en el seno de la tradición revolucionaria,

su influencia se amalgamara a su manera y con el tiempo con la de los franceses *communards* en 1871, palabra en muchos casos traducida al castellano como «comuneros». Buenos ejemplos fueron las no poco críticas monografías *Los comuneros de París* (1871) de Ramón de Cala, en cuyo prólogo Pi y Margall asociaba la causa *communard* a la federalista, o *La commune de París* (1872) de Miguel Morayta. Por su parte, en el efímero periódico *El comunero federal*, dirigido por Romualdo Lafuente, se afirmó el 1 de mayo de 1871 que «la *Commune* de París proclama y defiende la *República Democrática Federal*, que es lo mismo que nosotros proclamamos y defendemos; por eso hacemos causa común con nuestros hermanos de París; por eso nos adornamos con el título de *Comuneros Federales*»[30].

Pocos años más tarde la memoria comunera se mantuvo viva durante la Primera República Española e incluso en la Revolución Cantonal. Como ejemplo simbólico, el 29 de septiembre de 1873 la Junta Soberana de Salvación de Cartagena rebautizó el nombre de «los fuertes que están debajo del castillo de la Vanguardia por el de los nombres inmortales de los Comuneros de Castilla»[31]. Por su parte, Emilio Castelar, último presidente de la Primera República y quien por cierto se enfrentó militarmente al Cantón de Cartagena, identificó la rebelión comunera con la democracia y la libertad[32].



Antonio Gisbert, *Ejecución de los Comuneros,* 1860. Congreso de los diputados.



Santiago Llanta y Guerin, *Mártires de la libertad española,* 1869. Biblioteca Nacional de España. Entre otros, están Juan Padilla, Juan Bravo, Pedro Maldonado, Vicenta Jimeno, Juan de Lanuza, Juan Martín Díez «El Empecinado», Rafael de Riego, José María Torrijos o Mariana Pineda. Todas las figuras son del siglo XVI o XIX. Esta memoria plural, centrada sobre todo en esas dos centurias, también se cultivó en martirologios de la época como el *Panteón de los mártires españoles sacrificados por la libertad e independencia* (1848-1849) de Luis Cucalón o *Los mártires de la libertad española* (1853) de Victoriano Ameller y Mariano Castillo.

Además, la memoria comunera se cultivó en muchos casos en compañía de otras tradiciones nacionales alternativas: no ya solo los fueros aragoneses, sino también las germanías de Valencia y Mallorca e incluso la revitalizada memoria de Al-Andalus. Por eso mismo, y en diálogo con otras

tradiciones propias, la memoria de las Comunidades llegó a ser reivindicada por referentes del nacionalismo o regionalismo catalán decimonónico como Víctor Balaguer, Antoni de Bofarull o Josep Narcís Roca i Farreras, algo que se perdió con el paso del tiempo. En no pocos casos, lo que se pedía es que esas diversas tradiciones, a diferencia del pasado, trabajasen juntas. Una muestra fue el Manifiesto republicano del 24 de noviembre de 1869, firmado, entre otros, por figuras como Roque Barcia, Emilio Castelar, Ramón de Cala o Francesc Pi y Margall. Ahí se hacía referencia al vivo recuerdo en el pueblo español de «los holocaustos hechos a la autonomía de sus diversas regiones en Villalar, en el patíbulo de Lanuza, en las ruinas de Barcelona inmoladas por los Borbones, en las ensangrentadas cenizas de Játiva»[33]. Otra muestra se encontró en la respuesta de los diputados republicanos de Cataluña, Aragón y Valencia al Pacto Federal de Tortosa (1869), donde de manera semejante se afirmaba que

> la federación es la unidad en la variedad; la ley eterna del arte, de la naturaleza, de la ciencia, aplicada a la sociedad. Durante la Edad Media, existió la variedad sin la unidad. De aquí el triste aislamiento de los pueblos en el día nefasto en que sucumbieron sus respectivas instituciones libres. Padilla y los comuneros se encontraron solos en Villalar, Segovia, Medina del Campo, Valladolid, Zamora, Toledo y Salamanca, no hallaron a Valencia, a Barcelona, a Zaragoza en el día de sus grandes desventuras. Lanuza subió solo al patíbulo. Cataluña no comprendió que, al caer aquella cabeza en Aragón, caían también sus sacrosantos fueros. Juan Lorenzo trabajó solo en Valencia. Y cuando este triste resultado del aislamiento feudal de la Edad Media llegó a sus últimas consecuencias, nada fue tan fácil a los Borbones como acabar con las últimas libertades, que habían quedado un tanto firmes, con las libertades catalanas[34].

Más interesante aún, y con lo que se atestiguó la relativa transversalidad del relato comunero, es que no pocos de sus elementos llegaran a infiltrarse en la tradición conservadora, estando presente incluso en el mismo *Manifiesto de los Persas* (1814) ya comentado. Dentro de una perspectiva nacionalcatólica, también fue evocado por una figura de primera línea como el carlista Cándido Nocedal. En tales casos, por supuesto, se podía acompañar de una memoria rotundamente negativa de la Revolución francesa.

Eso no impidió que el recuerdo de las Comunidades fuera severamente atacado durante la Restauración de los Alfonsos por figuras como Marcelino Menéndez Pelayo o Ángel Ganivet, y también bajo la dictadura de Primo de Rivera. Eso facilitó a su vez que, pese a su carácter inicialmente monárquico, su memoria rebrotara con el advenimiento de la

Segunda República Española, cuya proclamación fue celebrada por el socialista Luis Araquistáin con unas palabras que enlazaban con la dimensión palingenésica de la revolución.

> En abril de 1521, el absolutismo austríaco instaurado en España consiguió destruir las democracias municipales. En abril de 1931, los ayuntamientos españoles destruyen jurídicamente a la Monarquía absolutista y restauran la República. Se cierra un ciclo histórico, se consuma pacíficamente una honda revolución que en su sentido etimológico quiere decir volver al punto de partida. Volvemos a 1521, a la suprema soberanía popular[35].

Aunque se trató de un error histórico, la misma bandera de la nueva república abrigaba la pretensión de evocar y homenajear con su color morado el pasado comunero, mientras que el político más asociado al nuevo gobierno, Manuel Azaña, fue también uno de los autores que más influyó en la relectura de la historia de las Comunidades, anticipando en parte las tesis de historiadores como José Antonio Maravall o Joseph Pérez. Además, el estadista español llegó a defender el 27 de mayo de 1932 en un célebre discurso que la revolución comunera constituía «la primera percepción de un concepto de las libertades del Estado moderno, que nosotros hemos venido ahora a realizar»[36].



Juan José Barreira, *Alegoría de la Segunda República,* 1931.

Durante la Guerra Civil la memoria de las Comunidades estuvo presente de diversos modos: desde discursos en los que desde el bando republicano se apelaba a su memoria hasta la formación de un batallón como Comuneros de Castilla. Incluso un anarquista como Ángel Pestaña proclamó el 31 de diciembre de 1936 en el séptimo punto de su discurso *Las doce palabras de la victoria*: «Venceremos porque somos la tradición de la España representada en los comuneros de Castilla, en las germanías valencianas y en los gremios andaluces y catalanes»[37]. Ese final es muy importante porque, frente a la España una, se defendía una visión plural

alternativa. Desde el otro lado, en no pocas ocasiones se identificó por eso a los comuneros con la Antiespaña.

Por todo ello, cuando se menciona la tradición comunera no solo es importante tener en cuenta lo que sucedió hace cinco siglos, sino también todos esos episodios intermedios, muchos discontinuos, desde los cuales ese pasado fue reivindicado como un pasado presente. Es decir, son los momentos futuros de ese pasado original los que en muchos casos se le adhieren de manera inseparable a esa tradición y que evidencian así su carácter exaptativo. Así pues, pensar en los comuneros en la actualidad es también pensar en un conglomerado posiblemente compuesto por episodios posteriores como la Guerra de la Independencia, el Trienio liberal, la tradición federalista o la Segunda República. Lo que se conforma desde ahí es una tradición desde la que se pueden entender desde una perspectiva alternativa parte de los últimos dos siglos de España y que incluso puede ayudar a entender no pocos conflictos actuales. Todavía hoy en día, como con el libro *Comuneros. El rayo y la semilla* (2021) del historiador Miguel Martínez, el pasado comunero puede seguir arrojando luz hacia el presente y hacia el futuro y conectar con la defensa de un proyecto democratizador y federalista para España. La convicción del autor, como la refleja en su epílogo, es que

> la revolución comunera, como lugar simbólico y como genealogía histórica, tiene un enorme potencial para articular otro relato colectivo sobre lo que somos y lo que queremos ser. Es decir, para contarnos otra versión posible de nuestra vida histórica en común. Para resetear, tal vez, la política pública del pasado que ha regido en el periodo democrático y que ha privilegiado, apresurada e irresponsablemente, un imaginario histórico ligado precisamente a quienes derrotaron a los comuneros en Villalar[38].

---

[1] Citado en J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, p. 132. Medio siglo más tarde exclamó José Echegaray en el contexto de la revolución de 1868: «Sobre el trágico puente de Alcolea ha tomado por fin nuestra España venganzas de Villalar» (citado en E. Berzal de la Rosa, *Los comuneros. De la realidad al mito*, Madrid, Sílex, 2008, p. 253).

[2] J. Torrecilla, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 10. Por su parte, Joseph Pérez ha escrito: «Se comprende el entusiasmo de los liberales al encontrarse con los comuneros: sus adversarios les achacan la imitación de ideas extranjeras, el deseo de introducir en España instituciones y costumbres políticas venidas de fuera, pero los liberales pueden aducir ahora la autoridad y el prestigio de modelos nacionales» (J. Pérez, *Los comuneros*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, p. 237).

[3] M. Martínez, *Comuneros. El rayo y la semilla*, Xixón, Hoja de Lata, 2021, pp. 23-24.

[4] *Semanario patriótico*, 21 de noviembre de 1811, p. 409. En las memorias de Alcalá Galiano también se destacó que Padilla era un «héroe castellano poco conocido hasta entonces, e injustamente tratado en la historia» (*Memorias de Don Antonio Alcalá Galiano,* vol. 2, Madrid, Enrique Rubiños, 1886, p. 170).

[5] M. Lafuente, *Historia General de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, vol. 15, Madrid, Mellado, 1850, p. 14. Un poco antes se había referido a la revolución comunera como «el movimiento más nacional, el más grande, el más noble que se cuenta en los anales del pueblo español, el que ha merecido ser recordado por un monumento público como ejemplo glorioso y digno de imitación a la posteridad» (p. 13).

[6] K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre España. Extractos de 1854,* cit., p. 106.

[7] J. Torrecilla, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840),* cit., pp. 111-112.

[8] Ahí escribió: «El pueblo español es digno de la libertad. Esta es todavía el objeto de culto de los españoles, Aragón la lamenta *(regrette)* y las montañas donde Pelayo halló asilo no la han perdido jamás. Castilla misma se acuerda todavía de las Cortes y de los esfuerzos del infortunado Padilla» (Condorcet, *Avis aux espagnols,* París, Imprimerie de la Gazette Nationale de France, 1793, p. 10).

[9] A. Ferrer del Río, *Decadencia de España. Historia del levantamiento de las Comunidades de Castilla 1520-1521*, Madrid, Mellado, 1850, p. 341. La continuación de la cita es esclarecedora: «aherrojado el pueblo, deprimida la nobleza, pudo el emperador de Alemania hacer servir a su gloria personal la vida y hacienda de estas dos clases. España, ni por su situación geográfica, ni por sus necesidades permanentes, ni por sus intereses accidentales, tenía nada que hacer con armas en Flandes, ni en Lombardía contra los enemigos del imperio. En la segunda parte de nuestra obra la veremos convertida por su mala ventura de nación independiente en provincia tributaria; adornada con marciales laureles y oprimida en perdurable servidumbre; avanzando mucho en victorias infecundas para las ventajas de sus hijos».

[10] F. Martínez de la Rosa, «Bosquejo de las comunidades de Castilla», en *La viuda de Padilla*, Madrid, García, 1814, pp. XXXIV-XXXV. La primera representación de *La viuda de Padilla* tuvo lugar en una Cádiz asediada por las tropas francesas. Por cierto, ya antes se había afirmado en *El semanario patriótico* que «en miras de libertad y de dignidad política [los españoles] nos adelantamos un siglo a los demás pueblos de Europa». *Semanario patriótico*, 21 de noviembre de 1811, p. 413.

[11] En el *Semanario Patriótico* se puede encontrar un texto muy ilustrativo en relación con el caso aragonés: «¿Dónde fueron á buscar los Aragoneses estas máximas de equidad natural; este cuidado de conservar al ciudadano su dignidad y sus fueros aun en medio de una acusación; estos principios de orden social que inspiran justos recelos del abuso del poder, y proponen los remedios para atajarle, en fin esta máxima fundamental de que no fuese ley sino lo que se ordenase á propuesta o con consentimiento del reyno? ¿Fue acaso en los libros filosóficos modernos que no existían entonces: ó en los monitores que habían de tardar tantos siglos en salir á luz? Debieran ciertamente ser más circunspectos los adversarios de los buenos principios y no exponerse á la doble recriminación de ignorancia y mala fe, quando tachan de innovaciones temerarias las sabias instituciones de sus abuelos, y quando acusan de inoportuno y peligroso lo que para todos los hombres y en todos los tiempos está escrito en el libro de la naturaleza» (*Semanario Patriótico,* 15 de agosto de 1811, p. 75).

[12] Véase por ejemplo *Semanario patriótico,* 2 de mayo de 1811, p. 125ss.

[13] F. Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los reinos de Castilla y León,* Madrid, Fermín Villalpando, 1813, p. 490. Antes, conectando pasado, presente y futuro, había escrito: «En los campos de Villalar se terminaron las pretensiones y se decidió la suerte de los

contendedores. El fruto de esta infausta y memorable batalla fue el triunfo del despotismo y la pérdida de la libertad nacional. ¡Qué escarmiento así para la presente como para las advenideras generaciones!» (*ibidem*, pp. 426-427).

[14] F. Martínez Marina, *Discurso sobre sociedades patrióticas,* Madrid, Imprenta de la Compañía, 1820, p. 54.

[15] *Ibidem,* p. 54.

[16] K. L. von Haller, *Análisis de la constitución española,* Madrid, José del Collado, 1823, pp. IX-XI. Más adelante llega a decir que el título III de la Constitución de 1812, el dedicado a las Cortes, es más democrático y jacobino que el de las constituciones francesas de 1791 y 1793 (p. 11).

[17] K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre España. Extractos de 1854,* cit., p. 136.

[18] *Ibidem,* p. 139.

[19] En su defensa escribió: «me tratan como a un Jacobino, demócrata francés, revolucionario, y como *opuesto hasta el furor contra los Reyes, contra los Papas y contra todas las clases del Estado*. Si supieran los religiosos censores cuán distantes han estado siempre mis ideas hasta de lo que puede tener imagen y sombra de revolución» (F. Martínez Marina, *Defensa del doctor Don Francisco Martínez Marina contra las censuras dadas por el Tribunal de la Inquisición,* Madrid, Francisco Sánchez, 1861, p. 6).

[20] *The Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present Time,* vol. 32, Londres, Hansard, 1816, p. 602.

[21] J. A. de Santa Teresa, *Sumario de injusticias, fraguadas por el liberalismo impío, contra la religión católica e inocencia cristiana de España*, Zaragoza, Imprenta de Andrés Sebastián, 1823, p. 82.

[22] B. J. Gallardo, *Diccionario crítico-burlesco,* Cádiz, Imprenta del Estado Mayor General, 1811, p. 60.

[23] A. Flórez Estrada, *Representación hecha a S. M. C. el señor D. Fernando VII en Defensa de las Cortes*, Imprenta de la calle de Lagreda, Londres, 1820, pp. 39-40. Según el Reglamento para el gobierno interior de la confederación de comuneros, las sesiones se debían iniciar con este texto que retomaba la conexión entre pasado y presente: «Compañeros, una fatalidad malogró los esfuerzos de nuestros heroicos predecesores en los campos de Villalar. Tres siglos de despotismo y servidumbre siguieron a tan desgraciado suceso; y cuando la nación conducida al borde del precipicio en el año de 1808 recobró su libertad a costa de tantos sacrificios; en el año de 1814 nuestra imprevisión y falta de energía, nos sumieron de nuevo en el profundo abismo de la esclavitud. Seis años de sangre y desolación han pasado por nosotros, hasta ver restablecidas otra vez nuestras libertades en el código de nuestros derechos, la Constitución española: estemos alerta, y juremos morir, primero que consentir nos despojen de este depósito de nuestras libertades, que consagra como principio inmutable la soberanía nacional» (*Estatutos de la confederación de comuneros españoles*, Valencia, José Ferrer de Orga, 1822, pp. 114-115).

[24] En su interesante *Introducción para la historia de la revolución en España* (1810), y en plena guerra, Flórez Estrada no había mencionado en ningún momento a los comuneros, pero había destacado que «los verdaderos autores de la revolución [española] eran las luces. Los que han contribuido con más calor a inflamar a sus conciudadanos han sido aquellas personas de todas clases, que más odiaban el despotismo y la injusticia; han sido aquellos hombres más ilustrados acerca de la libertad y de la dignidad, a que debe aspirar todo el que no se halle corrompido por el crimen, o degradado por la bajeza; eran aquellos que más se compadecían de la suerte de sus semejantes; aquellos mismos finalmente, que más defendían la causa de los Franceses, quando luchaban por recobrar su libertad, y reformar la multitud de abusos, con que les habia hecho gemir el despotismo de su Gobierno anterior; aquellos a quienes por desprecio se les llamaba por los satélites y defensores del despotismo Jacobinos, y que por ser más virtuosos, y más ilustrados se hallaban más dispuestos a

hacer todos los sacrificios posibles por conseguir vivir en un gobierno justo, en donde la ley protegiese igualmente al pobre que al poderoso, y en donde solo persiguiese al delinqüente. Nada de todo esto ignoraba Napoleón, pero le convenía aparentar otra cosa» (Á. Flórez Estrada, *Introducción para la historia de la revolución en España*, Londres, Juigné, 1810, pp. 221-222). En una línea semejante Quintana exclamó el mismo año: «Quando veinte años ha se oyó resonar la voz de la libertad en las márgenes del Sena, el corazón de los buenos palpitaba de gozo escuchando aquellos ecos bienhechores. ¿cómo era posible negarse al sentimiento delicioso que inspiraba la bandera del bien desplegada en el aire, y haciendo huir delante de sí los vicios, los abusos, los errores de la humanidad degradada? Gozóse el pensamiento en la perspectiva grande y lisonjera que le presentaba la esperanza; y los que entonces morían, morían envidiando a sus descendientes el campo de felicidad que se les presentaba delante» (M. J. Quintana, *Discurso de un español a los diputados en Cortes*, Cádiz, Vicente Lema, 1810, p. 21).

[25] Relató Evaristo San Miguel: «En conmemoración de las famosas comunidades de Castilla, dieron este nombre a la nueva asociación, y a ellos mismos el título de comuneros. Las ceremonias de la recepción de los adeptos, sus reglamentos, sus doctrinas, el método de sus comunicaciones, se referían todas a aquella época famosa. Fue muy grande el aliciente que ofrecían a los liberales exaltados estos recuerdos tan patrióticos, estos nombres de Padilla, Bravo, Maldonado, etc., tan célebres en aquella contienda, objetos ahora de tan vivas simpatías para todo español que se preciaba de ser libre» (E. San Miguel, *Vida de Agustín de Argüelles*, vol. 1, Imprenta del colegio de sordomudos, Madrid, 1851, p. 239).

[26] En su semblanza crítica, además de ponerlo como miembro de los comuneros, Juan Rico y Amat lo retrató así: «Partidario acérrimo de la escuela de Robespierre, a quien solía citar y alabar en sus discursos, era visionario como su maestro, y hacia estribar la salvación de la libertad en la destrucción de sus enemigos, y el planteamiento de su política en la voluntad de las turbas (…). Era el cortacabezas de la revolución de los tres años, y a tener más prosélitos sus doctrinas, se hubieran reproducido entre nosotros algunas sangrientas escenas de la revolución de Francia» (J. Rico y Amat, *El libro de los diputados y senadores*, vol. 1, Madrid, Vicente y Lavajos, 1862, pp. 380-381). En otros momentos fue comparado a otros jacobinos como Marat o Danton.

[27] J.-Ll. Marfany, *Nacionalisme espanyol i catalanitat (1789-1859): cap a una revisió de la Renaixença*, Barcelona, Edicions 62, 2017, p. 189.

[28] F.-R. Chateaubriand, *Congreso de Verona, guerra de España, negociaciones: colonias españolas*, vol. 1, Madrid, Marcelino Calero, 1839, p. 19. «Copia servil» es la expresión con la que luego dialogó Marx. De manera exagerada, también se quiso aprovechar la Revolución española y sobredimensionar la conexión con la herencia revolucionaria francesa para ajustar cuentas con las facciones subversivas de este país y evitar así el contagio revolucionario. Por ejemplo, en las *Reflexiones sobre la revolución de España*, rápidamente publicado de forma anónima en 1820 y atribuido a J. A. Auvray, se escribe: «¡No os equivoquéis! La Revolución española es menos la obra de los españoles que la obra criminal de los revolucionarios de Francia. Es en Francia, en París, que se encuentra el hogar *(foyer)* donde se encienden las antorchas de los *liberales*, de los *radicales*, de los *reformistas*, de los *jacobinos* de todos los países» (*Réflexions sur la révolution d'Espagne*, Egron, París, 1820, p. 5). Más tarde añadió: «Es un intento de revolución, en un principio militar, para ejecutar una semejante en nuestra casa» (*ibidem*, p. 9).

[29] *Ibidem*, pp. 29-30. Traducción modificada. Énfasis propio. En otro momento abunda en esta cuestión y escribe: «Los españoles, *plagiarios* también del imperio, tomaron de la retirada de Moscú el nombre de batallón sagrado del mismo modo que se habían burlescamente apropiado de *La Marsellesa*, las fiestas de los *sans-culottes*, los dichos de Marat, las diatribas del *Vieux Cordelier*, pero sus acciones eran más viles y su lenguaje más bajo. Nada nuevo producían porque no obraban a impulso del genio nacional, y no hacían más que traducir y *representar (jouaient)* perpetuamente

nuestra revolución en el *teatro* español» (*ibidem*, p. 53). Traducción modificada. Énfasis propio. De todos modos, Chateaubriand también reconoció la importancia de los comuneros en el Trienio.

[30] Citado en J. Álvarez Junco, *La Comuna en España*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 136.

[31] Citado en E. Vera y González, *Pi y Margall y la política contemporánea: la democracia federal, su origen, su historia, sus destinos medio siglo de doctrinarismo en España, la política de programa y la política real*, vol. 2, Barcelona, Evaristo Ullastres, 1886, p. 727. El Castillo de la Vanguardia era el Castillo o Fuerte de Galeras, ya antes rebautizado como Castillo de la Vanguardia de la Federación.

[32] E. Castelar, *Miscelánea de historia, de religión, de arte y de política*, Madrid, Agustín Jubera, 1874, pp. 182-183.

[33] *La correspondencia de España*, 25 de noviembre de 1869, p. 2. Respecto a las Germanías escribió Roque Barcia: «*Paz, justicia y germanía* era el lema de los agermanados de Valencia y Mallorca en 1520. *Paz, justicia y República* podría ser el lema de los federales de toda España en 1870. ¿Qué significan (vuelvo a preguntar) estos encuentros, estos hallazgos, estos viajes y estos retornos en las ideas y en los sentimientos de los pueblos y de las edades? ¿De dónde vienen estas concordancias incomprensibles? ¿Qué voz desconocida produce estos ecos misteriosos en las armonías del mundo? No, lector, no son misteriosos, cuando se estudia en dónde se forman, en dónde se combinan, en dónde se crean y de dónde vienen. Los agermanados del siglo XVI son los federales del siglo XIX. Nosotros somos los agermanados de ahora, como los agermanados de Valencia fueron los republicanos federales de entonces (…). Aquello es esto y esto es aquello. Cada siglo dio una forma a su traje; pero el traje que vemos aquí, es el traje de cada siglo (…). La federación española no será más ni menos que la posteridad histórica de las Comunidades y de las Germanías. Nuestra historia principió en Villalar, en Valencia, en Alcira, en Gandía, Murviedro, Játiva, Almenara y Alcudia. Los federales, los agermanados de nuestro siglo, somos castellanos, valencianos y mallorquines» («Prólogo», en M. Fernández Herrero, *Historia de las Germanías de Valencia*, Madrid, Viuda e hijos de M. Álvarez, 1870, pp. IX-XII).

[34] Citado por A. Altadill, *La monarquía sin monarca. Grandezas y miserias de la revolución de setiembre*, Barcelona, Eduardo González, 1869, p. 429. Castelar fue más lejos en su *Historia del movimiento republicano en Europa* (1873) y enlazó la causa comunera con otras europeas, como la revuelta husita, las italianas contra el Imperio alemán e incluso Guillermo Tell. También reivindicó «lo que hicieron los castellanos con Padilla, los aragoneses con Lanuza, los italianos con Masaniello, los holandeses con Guillermo de Orange, los valencianos con Juan Lorenzo, los andaluces con sus caudillos de las Alpujarras, los catalanes con sus héroes de la guerra que tan admirablemente escribió Melo: protestar contra aquel bárbaro despotismo que a un tiempo oprimía y deshonraba a los pueblos. La protesta escrita con sangre se ha trasmitido de generación en generación como un legado sacratísimo de libertad, de independencia, como un testimonio irrefragable de odio a todas las tiranías. Mientras signifique esto, nosotros no podemos menos de acatarla. ¿Pues no hemos convertido en un altar el cadalso de Padilla?» (E. Castelar, *Historia del movimiento republicano en Europa*, vol. 1, Madrid, Manuel Rodríguez, 1873, pp. 756-757). En otra obra se refirió a las revoluciones políticas que van «del cadalso de Padilla al cadalso de Egmont, del cadalso de Egmont al cadalso de Danton, llenando la historia de mártires, pero llenando también el espíritu de ideas y produciendo nuevas instituciones, nuevas leyes, una nueva sociedad» (E. Castelar, *Estudios históricos sobre la Edad Media y otros fragmentos*, Madrid, A. de San Martín y Agustín Jubera, 1875, p. 188).

[35] Citado en E. Berzal de la Rosa, *Los comuneros. De la realidad al mito*, cit., p. 280.

[36] En J. Ortega y Gasset y M. Azaña, *Dos visiones de España. Discursos en las Cortes Constituyentes sobre el Estatuto de Cataluña* (1932), Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005, p. 95.

[37] Á. Pestaña, *Las doce palabras de la victoria*, Madrid, Imprenta Martosa, 1937, p. 16.

[38] M. Martínez, *Comuneros. El rayo y la semilla*, cit., p. 297.

9. La historia de las mujeres y los espacios de la tradición oculta

«Toda la historia de la lucha por la autodeterminación de las mujeres ha sido ocultada una y otra vez. Uno de los obstáculos culturales más serios que encuentra cualquier escritora feminista consiste en que, frente a cada trabajo feminista, existe la tendencia a percibirlo como si saliera de la nada, como si cada una de nosotras no hubiera vivido, pensado y trabajado con un pasado histórico y un presente contextual. Esta es una de las formas por medio de la cual se ha hecho aparecer el trabajo y el pensamiento de las mujeres como esporádico, errante y huérfano de cualquier tradición propia. De hecho, tenemos una larga tradición feminista tanto oral como escrita, una tradición que se ha construido sobre sí misma, una y otra vez, recabando elementos esenciales aun cuando aquellas mujeres hayan sido ahorcadas o exterminadas». Adrienne Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*.

«Quienes nos mantenemos firmes fuera del círculo de lo que esta sociedad define como mujeres aceptables; quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o, lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia no es una asignatura académica. La supervivencia es aprender a mantenerse firme en la soledad, contra la impopularidad y quizá los insultos, y aprender a hacer causa común con otras que también están fuera del sistema y, entre todas, definir y luchar por un mundo en el que todas podamos florecer. La supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio». Audre Lorde, *Hermana extranjera*.

«Mientras las mujeres no se involucren, no habrá una verdadera revolución». Mirabeau.

CHRISTINE DE PIZAN Y LA CIUDADELA DE LA TRADICIÓN

Christine de Pizan no fue ninguna revolucionaria, al menos no de manera consciente y según la comprensión actual de la palabra. Algo parecido hubiera sido seguramente impensable en su época y llamarla de este modo sería un anacronismo. Incluso algo completamente contrario a sus ideas e intenciones. Sin embargo, lo que planteó en *La ciudad de las damas,* una obra terminada en un ahora remoto 1405, fue un proyecto político que vehiculaba un contenido que aún en nuestros días suscita no poca incomodidad y reacciones adversas. Por añadidura, este libro también puede ser una buena puerta de entrada para profundizar tanto en la tradición desde

la perspectiva de la historia de las mujeres como, por eso mismo, en las tradiciones ocultas. Y ocultas, por cierto, no pocas veces dentro de las mismas tradiciones revolucionarias.

Así pues, aquí nos movemos en un escenario distinto a los anteriores. Mayormente, el problema no tiene tanto que ver con la dimensión pública o la representacional de la tradición, a la cual de todos modos no se renuncia ni desaparece. Más bien, conecta con los espacios muchas veces clandestinos desde los que otros rasgos ganan una mayor relevancia y donde se explora y cultiva una tradición alternativa, una repetidamente marcada por la discontinuidad y la interrupción. Quizá por todo eso no sea una casualidad que, salvo alguna esporádica y breve mención, la memoria de Christine de Pizan prácticamente durmiera durante más de tres siglos y que no fuera recuperada hasta 1786 gracias a la labor de Louise Félicité de Kéralio, quien dedicó una gran cantidad de espacio a sus escritos en su *Collection des meilleurs ouvrages françois, composés par des femmes* (1786-1789). Por el camino, Christine de Pizan sufrió la borradura de su nombre por culpa de su condición femenina y textos suyos, como sucedió con la *Epístola de Othea* (1400), fueron anonimizados, o, como en el caso de *Le Livre des Fais d'Armes et de Chevalerie* (1410) su autoría fue traspasada a un hombre, en este caso Vegecio[1].

El objetivo de Kéralio era reivindicar la subterránea tradición femenina gala y mostrar cuán necesario era conocerla para poder comprender adecuadamente la historia de Francia[2]. Así pues, la olvidada obra de Christine de Pizan se comenzó a recuperar justo en vísperas de una Revolución francesa en la que el papel político de las mujeres, representado por figuras como Olympe de Gouges, Madame Roland, Pauline Léon, Claire Lacombe, Théroigne de Méricourt o la holandesa Etta Palm d'Aelders, devino un debate de primer orden. Por cierto, y a semejanza de lo que más tarde hará Lenin, Kéralio misma abandonó su proyecto histórico y decidió intervenir activamente en el acontecimiento revolucionario. Ya en agosto de 1789 fundó el *Journal d'État et du citoyen,* seguramente el primer diario que tuvo a una mujer como fundadora y editora. Por añadidura, en libros como su laudatoria y muy extensa monografía sobre la reina Isabel I de Inglaterra, también se esforzó por pensar y luchar políticamente desde la historia y en clave femenina.

La ciudad de las damas (1405) es un escrito que puede leer desde una

doble vertiente, una negativa y otra positiva. La primera consiste en el rechazo que Christine de Pizan muestra hacia la tradición y la cultura en la que le tocó vivir, una en la que la misoginia dominante se plasmaba tanto de forma cruda y cotidiana como en las obras de Aristóteles y Cicerón, así como en *best-sellers* de la época como el *Roman de la Rose*. Tal y como apuntó ella misma, «filósofos, poetas, moralistas, todos –y la lista sería demasiado larga– parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio»[3]. La opinión negativa de los hombres de aquel entonces hacia la mujer era casi unánime, una actitud quebrada solo por unas escasas voces discordantes. De ahí que Christine de Pizan fuera plenamente consciente del riesgo que entrañaba que se expusiera tal y como lo hizo. Más adelante, Agrippa von Nettesheim fue otra excepción y publicó *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino* (1529), donde, pese a su condición masculina, admitió que su alegato en favor de la mujer era una aventura no exenta de riesgos[4]. Dos siglos más tarde, Fray Benito Jerónimo Feijoo escribió en su *Defensa de las mujeres:*

> En grave empeño me pongo. No es ya solo un vulgo ignorante con quien entro en la contienda: defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender a casi todos los hombres: pues raro hay que no se interese en la precedencia de su sexo con desestimación del otro. A tanto se ha extendido la opinión común en vilipendio de las mujeres, que apenas admite en ellas cosa buena. En lo moral las llena de defectos, y en lo físico de imperfecciones. Pero donde más fuerza hace, es en la limitación de sus entendimientos[5].

Sin embargo, antes de exteriorizar el abierto rechazo hacia la tradición masculina y misógina, se manifiesta en Christine de Pizan una repulsión que dirige hacia sí misma, una aversión hacia su condición de mujer y de ser abyecto. Además, esa reacción no es solo intelectual sino también de carácter existencial, tal y como se refleja en su profunda desesperación y en sus verbalizadas ganas de morir. Únicamente en virtud de la aparición, en sueños, de tres mujeres –llamadas Razón, Justicia y Rectitud *(Droiture)*– ella quedará auxiliada y se le salvará la vida. Es decir, su salvación y su inspiración le vienen de fuera y no de dentro.

N. Thomas, *Christine de Pizan ve en sueños la razón, la derechura y la justicia que le enseñan a construir la ciudad de las damas.* En el Tercer volumen de la *Collection des meilleurs ouvrages*

françois, composés par des femmes (1787) de Louise-Félicité de Kéralio.

Aquí es donde se produce el primer giro destacable del libro. Del lamento se pasa a la denuncia, una que censura y desmonta los prejuicios y calumnias que se arrojan sobre las mujeres, algo que será retomado por numerosas pensadoras más adelante. Al respecto Pizan ya pone de relieve que el odio de los hombres hacia ellas no se basa en ningún dato de la naturaleza y en la obra se añade que

> todas las necedades y tópicos que se cuentan sobre las mujeres son mentiras. Han sido inventadas y están siendo forjadas todavía hoy a partir de la nada y en contra de toda verdad porque son los hombres los que *mandan* sobre las mujeres y no estas sobre sus maridos. Ellos jamás lo soportarían[6].

Lo primero que hacen las damas es despertar en Christine una actitud de duda hacia el legado transmitido por la tradición hegemónica y le exhortan a que, en vez de aceptar sus afirmaciones, las contraste y refute con los datos de su propia experiencia. Por añadidura, ella también descubre que la hegemonía de esa tradición masculina y misógina, lejos de estar justificada por unos hechos naturales, se explica más bien desde la dominación y los abusos de poder de unos hombres que mandan sobre las mujeres. Con ello, lo que hace es conectar la dominación física de los hombres sobre las mujeres con un intento de dominación simbólica. En esa misma línea, Christine de Pizan también denunció los maltratos y las violaciones que ellas padecen sin cesar. Más aún, frente a ciertas malévolas afirmaciones de la tradición misógina, tuvo que llegar a asegurar cosas como que «ninguna mujer de vida honrada siente placer por ser violada; al contrario, la violación es para ellas causa del mayor sufrimiento»[7].

La cuestión reside en que la reacción que se le pide a Christine es que dé «la vuelta a los escritos donde desprecian a las mujeres»[8]. Así se constata cómo se usa la tradición para camuflar la radicalidad del acto político y para hallar un respaldo en las reivindicaciones que al mismo tiempo desacreditan a las que, pese a provenir de la misma tradición, se sitúan en el lado contrario. Y de nuevo, con esto realiza un gesto que será muchas veces repetido, donde la clave residirá en beber de las fuentes de la misma tradición y al mismo tiempo en releerlas de otra manera. Eso, de paso, le permitió rescatar a figuras demonizadas como Medea para su elenco de

mujeres memorables. Algo así hizo también Isotta Nogarola, quien ya se atrevió a afirmar a mediados del XV que Adán había pecado más que Eva[9], o también Agrippa en la obra citada, quien procuró cubrirse las espaldas con referentes sacados de las Sagradas Escrituras. Un poco después lo hallamos en figuras como Moderata Fonte y su *El mérito de las mujeres* (1600), texto en el cual incluso se propone rehabilitar la memoria de mujeres tradicionalmente vilipendiadas como Eva o Helena de Troya. O también lo encontramos en los escritos de Rachel Speght, como *Un bozal para Melastomus* (1617), y en los de Marie de Gournay, como la *Igualdad de los hombres y las mujeres* (1622). Más de dos siglos más tarde, en *La mujer y la sociedad* (1857) de Rosa Marina, en verdad un pseudónimo, también se partía de la historia pasada, de la tradición cristiana y se afirmaba que «la igualdad del hombre y de la mujer ante Dios, es uno de los dogmas más gloriosos del cristianismo y al cual deben, la mujer todas las consideraciones de que goza y la sociedad sus progresos»[10]. Por supuesto, un marco semejante se puede encontrar en esa iniciativa pionera en el campo de la teología feminista que desembocó en la publicación de la obra *La Biblia de la mujer* (1895-1898), la cual salió todavía en defensa de la mujer en un terreno como el religioso y, entre otras cosas, se propuso rehabilitar al menos parcialmente la figura de Eva frente a la de Adán. Eso se plasmó en fragmentos como este: «La conducta de Eva es, desde el principio hasta el fin, superior con mucho a la de Adán»[11].

Por ello, y donde se evidencia la conexión entre la *pars destruens* y la *pars construens*, lo primero que quiero resaltar es el sentido positivo de la misión que las Damas le reservan a Christine de Pizan:

> se trata de expulsar del mundo el error en el que habías caído, para que las damas y todas las mujeres de mérito puedan de ahora en adelante tener una ciudadela donde defenderse contra tantos agresores. Durante mucho tiempo las mujeres han quedado indefensas, abandonadas como un campo sin cerca, sin que ningún campeón luche en su ayuda[12].

Los dos actos, tanto la impugnación global a la tradición de la época como la construcción de una ciudad solo para mujeres, componen uno de los proyectos más subversivos de la Edad Media. Por añadidura, ambos deben ser entendidos como dos iniciativas estrechamente entrelazadas. Es mediante el rechazo de la tradición misógina que la construcción de una ciudad para las mujeres deviene posible. Al mismo tiempo, sin embargo, es

gracias a la pervivencia de ese espacio femenino que, entendido como una fortaleza o ciudadela, las mujeres podrán vivir, reunirse y ser respetadas tal y como merecen. La respuesta de Christine de Pizan al desprecio de las mujeres, sin duda, es eminentemente política. Unas décadas más tarde, Laura Cereta se refirió en una de sus cartas a una «república de las mujeres» que consideró como digna de veneración[13].

Ahora bien, Christine de Pizan efectuó un giro más: la construcción de esa ciudad no se desarrolla al margen de la tradición, se construye más bien desde una alternativa; una poblada y constituida por mujeres o «mediadoras de sabiduría» (la expresión proviene del libro *Mediatrici di Sapienza* de Maria Alessandra Soleti) cuyo admirable ejemplo vital testimonia la falsedad de aquella a la que se enfrenta. Una tradición que por ello mismo no es uniforme sino plural y polifónica. De este modo, Christine de Pizan batalló contra lo que luego se llamará la situación de miseria u «opresión simbólica de las mujeres». No obstante, al mismo tiempo esta tradición femenina no solo sería una tradición oculta o nocturna que tiene que sobrevivir de manera clandestina y en paralelo a la cultura masculina dominante. Como en textos como la *Defensa de las mujeres* de un Feijoo que desde la España del siglo XVIII mostró conocer y reivindicó numerosas figuras femeninas entre las cuales están las citadas Lucrezia Marinella, Isotta Nogarola, Laura Ceretta o Marie de Gournay, más que oculta probablemente se debería decir ocultada, censurada y/o vilipendiada. Y, por ello, quizá se podría hablar en este contexto de la existencia de un activo «olvido constituyente» que mezcla lo descriptivo (oportunamente alterado) y lo prescriptivo y que muchas veces ha servido de manera indirecta como un recurso desde donde querer justificar las distintas formas de dominación patriarcal. Frente a ello, Christine de Pizan deslizó que la contribución femenina a la historia, una contumazmente borrada e invisibilizada, habría influido en las mujeres, pero que también habría sido un vehículo de mejora y civilización para la sociedad en su conjunto y, por ello, para los mismos hombres.

En *La ciudad de las damas* se observa cómo la lucha contra la tradición de la época tiene lugar en el campo de la misma tradición, como una lucha que no se desprende ni se quiere desprender del influjo del pasado, sino que lo relee de manera subversiva desde el presente y que, además, se cobija en otra tradición para poder encarar un horizonte de futuro distinto y más

promisorio. La conexión entre pasado, presente y futuro es explícita en Christine de Pizan. De ahí que escriba frases como que «yo he querido construir para vosotras un refugio de altas murallas para proteger vuestro honor, una fuerte ciudadela que os albergará hasta el fin de los tiempos»[14].

No obstante, su adscripción a la tradición también se combina con ese gesto radical de afirmar la propia voz, de un *Moi, Christine* que se pronuncia y resuena en varias ocasiones a lo largo de la obra. Y es que la afirmación de la individualidad y la de la tradición no tienen por qué ser incompatibles. De hecho, la respuesta política propuesta por Christine de Pizan no se corresponde a la mayoría de los *exempla* recogidos por ella misma y puede ser vista como una iniciativa, que aun inspirada y espoleada por otros referentes, en rigor carecía de precedentes. Es más, su apelación a los ejemplos pasados no impide que ella misma se convierta a su vez en un nuevo *exemplum* para el futuro. El pasado ilumina e incluso condiciona el presente, pero no lo determina ni limita. En algunos casos, como pienso que es el suyo, la invocación de esa tradición no bloquea la afirmación de la individualidad, sino que le ayuda a expresarla. Una individualidad que al mismo tiempo no deniega la importancia de la dimensión relacional y que se asienta sobre esta.

La relevancia de la tradición se muestra en que de algún modo es esta la que autoriza el proyecto y lo prestigia, pues ese brillante pasado al que apela Christine de Pizan atestigua la posibilidad del futuro al cual aspira. Además, esa tradición armada de ejemplos de virtud, y más meritorios que los masculinos al moverse en un entorno declarada y visiblemente hostil, es también la que robustece una ciudad de las mujeres que «nunca volverá a la nada, sino que siempre permanecerá floreciente» y que «pese a la envidia de sus enemigos, resistirá muchos asaltos, sin ser jamás tomada o vencida»[15]. El objetivo del libro es que este proyecto, al revés de lo que acaeció con la sociedad de las amazonas, no naufrague y se desmorone. Es más, el infausto recuerdo de estas también serviría para fortalecerlo.

Además, el ejemplo de Christine de Pizan sirve para proporcionar una especie de genealogía alternativa del feminismo. Desde esta perspectiva, este movimiento no tendría sus orígenes en el feminismo ilustrado del siglo XVIII, con personalidades como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft como figuras más representativas, sino mucho antes, en el contexto

medieval de la *Querelle des femmes*. No importa debatir ahora la siempre problemática cuestión del origen o hasta qué punto se puede considerar a Christine de Pizan como una feminista *avant la lettre* o una protofeminista, por así decir si forma más parte de la historia o de la prehistoria del feminismo[16]. Tampoco es necesario denunciar esos puntos de su discurso que han quedado desfasados en la actualidad. A fin de cuentas, Christine de Pizan escribió en un contexto histórico muy diferente al contemporáneo. Inevitablemente, la cultura cristiana de su época le influyó y le hizo caer en no pocos prejuicios heredados. Redactado en la Edad Media, también se debe comprender que su texto esté preñado de moralismo y de religiosidad. Naturalmente, Christine de Pizan tampoco puede plantear la *querelle* en los términos de una lucha por los derechos humanos como la de Olympe de Gouges, y menos desde la igualdad y la universalidad, que no hubiera tenido sentido en aquellos tiempos. Al respecto, Joan Kelly escribió:

> Lo que las feministas de la *querelle* tenían que decir a las mujeres y a la sociedad era en gran medida reactivo frente a lo que decían los misóginos. Sin embargo, el camino más allá de esa resistencia a la misoginia tenía que pasar por ahí. La alternativa era aceptar e interiorizar las imágenes que mostraban a las mujeres de todos los rangos su inferioridad y su sujeción a los hombres. Oponerse a la misoginia era iniciar una larga lucha feminista. El mayor logro de las primeras teóricas feministas fue poner en marcha esa dialéctica. Se limitaron a una batalla de plumas, pero en esa batalla expusieron el sesgo masculino de la educación y su intención misógina. Y ganaron, al menos para la conciencia feminista, una visión más amplia y generosa de la mujer que las estrechas prescripciones de género impuestas por la Edad Moderna. Estas ganancias nunca se perdieron (…). Las mujeres de la *Querelle* iniciaron y continuaron una tradición de cuatro siglos de oposición intelectual a la misoginia. Mostraron cómo se utilizaba la educación para menospreciar a las mujeres y crearon una imagen compensatoria del poder femenino histórico[17].

En cualquier caso, en *La ciudad de las damas* se promovió un gesto fundamental para la eclosión futura del feminismo: la reivindicación de una voz autónoma femenina (ejemplificado en el *Moi*, *Christine*) que al mismo tiempo se emparejó con el proyecto de una autonomía colectiva de las mujeres y de la creación de un espacio propio y propicio para ellas. Con ello se evidencia que esta conciencia política de las mujeres, se la quiera tildar de feminismo o no, no puede ser fijada en un punto cronológico ni geográfico en concreto. Todo origen enlaza con un origen anterior y así sucesivamente. Es más que probable que se fuera consciente de la arbitraria dominación masculina en muchos otros momentos y épocas anteriores, por

no decir que esta experiencia de la injusticia se ha dado quizá en todas las culturas. Otra cosa es que esos momentos hayan logrado ser borrados de la historia o no hayan sido capaces de generar una tradición digna de tal nombre. De ahí también la importancia de promover una historia alternativa de las mujeres que procure compensar todos esos empeños de silenciar su pasado político. O los esfuerzos acumulados por forjar una tradición propia.

DEL ESPACIO AL TIEMPO DE LA CIUDAD

La ciudad de las damas puede ser leída como una obra que reivindica la creación y cultivo de un espacio político femenino. Con ello se manifiesta la importancia del espacio para el desarrollo de la política, algo central en el pensamiento de una autora como Hannah Arendt. El espacio es un *entre* o espacio intermedio que permite la interrelación entre diferentes personas y desde esa interrelación se constituye a nivel práctico una pluralidad política real, en este caso de un *nos-otras* que actúa de manera plural y concertada. Eso explica que la pensadora actual Linda Zerilli, en su libro *El feminismo y el abismo de la libertad* (2005), haya querido recuperar las contribuciones teóricas de Arendt para el campo del feminismo y haya propuesto una política que, más allá pero en ningún momento al margen o en contra de la lucha por los derechos, promueva lo que llama la práctica de construcción y cuidado de mundos, la constitución y preservación de contramundos alternativos que funcionen como espacios de libertad de y para las mujeres; de una libertad, además, que debe ser entendida y articulada en una clave inaugural, de modo que esos espacios también lo sean de exploración, novedad y transformación, o asimismo de un asombro como el desarrollado por Sara Ahmed, que sean capaces de traer al mundo algo nuevo e imprevisto. El propósito de Zerilli no es otro que el de construir espacios políticos que contribuyan a *desprivatizar* la concepción actual de la política y que, en vez de poner al sujeto individual en su centro, se coloque el mundo, donde esos sujetos individuales reaparecen, si bien de manera indirecta y desde una relación práctica, efectiva y productiva que se desarrolla en concierto con sus pares.

El peligro detectado por Zerilli es que una política exclusivamente focalizada en la lucha por los derechos puede derivar en una obtención que al mismo tiempo esté aparejada al riesgo de la asimilación de las mujeres a

la cultura masculina. De ahí que considere que las iniciativas centradas en la consecución de una igualdad formal sean insuficientes. Para aspirar a alcanzar una igualdad real, sostiene, deben ir acompañadas de un cultivo y un cuidado de la libertad, una libertad no negativa sino política que se materialice en la gestación de espacios intermedios: espacios no supeditados a ningún tipo de entorno físico concreto y que se pueden producir en cualquier sitio, incluso en unos clandestinos o en la sombra que han sido cruciales para la pervivencia de las tradiciones ocultas. En este contexto, la distinción arendtiana entre libertad y liberación resulta central.

Además, la pluralidad radical y constitutiva de estos espacios, así como que no se encuentren bajo el dominio de la soberanía, impide que los frutos y el significado de la inter-acción que tiene lugar en su seno puedan ser determinados de antemano. Al mismo tiempo, eso entronca a su vez con una primacía de la acción y de la práctica sobre la teoría que ya hemos abordado desde la perspectiva de Arendt. La cuestión reside en que, según Zerilli, el *nos-otras* no debe ser el resultado de una definición ni tampoco cuadrar con una identidad determinada, sino que debe ser una realidad política que desde las prácticas plurales se construya y, por supuesto, se conserve y renueve, mostrando de este modo su contingencia, su dinamismo y su historicidad.

A la vez, por eso, en *La ciudad de las damas* la reivindicación del espacio se anuda con una de carácter temporal. La ciudad y la tradición, el presente y el pasado, el espacio y el tiempo, deben ir de la mano. Y con ello se sugiere que el espacio nunca es pura o meramente espacio y que el presente no es nada más que presente. Todo presente está atravesado por diversas temporalidades o, por decirlo con el pensador Georges Didi-Huberman, es heterocrónico. La conocida expresión de Ernst Bloch de que «somos contemporáneos de lo no contemporáneo» resume esta cuestión con concisión. Nuestro mundo está formado y conformado por una infinidad de elementos y recuerdos, buena parte de ellos vicarios, cuyo origen se retrotrae a pasados que incluso pueden llegar a ser remotos. El mundo, como se comprende tras leer a Arendt, está compuesto por el entrelazamiento de diferentes estratos, capas y pliegues surgidos en distintas épocas, por lo que aquel se muestra no solo como un espacio intermedio o un *entre* de carácter espacial sino también uno temporal, un espacio de tiempo no estrictamente sincrónico, que intersecciona y se entremezcla con

épocas anteriores; un *entre* intergeneracional en cuyo seno se gesta y cristaliza un espacio de interlocución con estas voces del pasado que, por lo tanto, también lo sería de transmisión. De lo contrario, el tiempo presente correría el riesgo de quedar sumido en la oscuridad y en una especie de orfandad, condenado a tener que vivir en la inmediatez, en el desarraigo y en la desmemoria, en un eterno presente vacío de referentes e incluso de profundidad[18].

Eso explica, como ha apuntado Fina Birulés, que en los trabajos sobre la memoria de las mujeres no se trate solo de paliar o reparar una injusticia histórica, su persistente exclusión del pasado, sino «también y fundamentalmente de entender cuál es nuestro legado, nuestra herencia, y cómo representarla, ponerla en juego»[19]. De este modo lo que se desarrolla es una relación de interrogación, de conocimiento o de aprendizaje con los tiempos anteriores, en los cuales no se descubre tanto una identidad con esas generaciones previas cuanto una heterogeneidad o diferencia radical e irreductible. De ahí también que Geneviève Fraisse haya sostenido que se trata de construir y reconstruir una herencia antes de considerar o anticipar su uso posible[20]. De nuevo, como en Arendt, la acción debe primar sobre un *telos* específico y que a la postre debe desarrollarse en la práctica (colectiva) de las mujeres.

Es decir, lo que se debe evitar es la subordinación del pasado al presente, como si el primero, presentizado, no hiciera más que corroborar al segundo. En este caso, la tradición, además de estar falseada, sería uniforme y literalmente unívoca, con lo que perdería su capacidad de enriquecer, y de enriquecerlas desde la alteridad y la diferencia, a las nuevas generaciones. Con este gesto se reivindica la centralidad de una pluralidad tanto sincrónica como asincrónica sobre la cual se construyen los espacios y la tradición; una pluralidad negada en un pasado en el que se enrejaba a las mujeres en los límites de una definición general y genérica a la vez y en el que, salvo pocas excepciones, se reservaba la auténtica singularidad e individualidad a los hombres. Bajo este prisma, en cambio, las mujeres pueden aparecer en lo sucesivo como un *quién* y no un mero *qué*.

Desde esta perspectiva, además, podemos entender de manera distinta la tradición que se reivindica, donde lo más importante ya no son solo los contenidos concretos a transmitir, al fin y al cabo siempre cambiantes por el tiempo e inevitablemente plurales debido a la cantidad de personas que

involucran, sino también, y quizá en especial, la memoria común de una actividad política conjunta. Así pues, la tradición no aparece tanto como un espacio de identidad, o tampoco uno de representación, cuanto uno de interrogación e interlocución. Además, aquello que se transmite no es tanto un qué lleno de afirmaciones o creencias específicas, con las que se concuerda en algunos casos y en otros no, cuanto el mismo *entre* en sí. Dicho de otro modo, lo que se hereda es ante todo un legado de prácticas y un espacio común y de pluralidad, un espacio que lo es gracias a serlo también de un tiempo (pasado) compartido. De ahí que este espacio, además de ayudar a articular un *nos-otras*, sirva asimismo como un lugar de singularización y de diferenciación. La pervivencia de la tradición, pues, se hace posible gracias a la preservación del espacio en el cual se manifiesta y desde el cual se renueva y transforma. Con eso se evidencia la muy importante interdependencia entre el tiempo y el espacio.

Todo ello remite a un nuevo problema, uno que enlaza con la dimensión prospectiva del propio presente: la posibilidad de que este pueda tener una fecundidad y ser un pasado para el futuro en este caso de las mujeres. Que ellas hayan sido reducidas, o por lo menos se haya intentado, a ser un colectivo sin historia, a un simple género sin pluralidad ni singularidades internas, no solo revela la carencia de un pasado y una tradición propias. También delata la posible incapacidad de que el propio presente que se quiere forjar pueda ser un verdadero tiempo de transformación y convertirse así en historia; en otras palabras, que el presente alcanzado pueda ser un pasado, y uno vivo, para el futuro. De ahí que ya una jovencísima Arendt escribiera en su *El concepto de amor en San Agustín* (1929), la que fue su tesis doctoral, que

> la función de la memoria es «presentar» (hacer presente) el pasado, y privar al pasado del carácter de algo definitivamente ido. La memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido, transforma el pasado en una posibilidad de futuro[21].

La memoria, a su parecer, tiene la capacidad de intervenir en el pasado y, para empezar, de impregnarle de una vitalidad que le impida convertirse en un tiempo meramente pretérito, fenecido para el presente. El reto, por ello, no solamente es luchar por un pasado, también reside en conseguir la capacidad de que los cambios y logros conseguidos por las mujeres a lo

largo de la historia puedan ser verdaderamente fructíferos y efectivos, que tengan el poder de afectar al futuro paisaje del mundo y de su historia.

Françoise Collin, otra gran pensadora y lectora de Arendt, ha abordado esta cuestión en este largo fragmento:

> En la historia general, la historia de los hombres, la sociedad de las mujeres sería una especie de sociedad sin historia, condenada a la repetición de los mismos gestos en torno a lo que se denomina la reproducción, en todos los sentidos del término. Toda tentativa de inauguración se agotaría en sí misma, fracasando en el intento de instaurar lo que podríamos denominar paradójicamente una tradición de lo nuevo. Ahora bien, en la actualidad las mujeres, algunas mujeres, que se han organizado en movimiento, que han luchado individual o colectivamente, que han tomado riesgos y continúan haciéndolo, quisieran y quieren liberar a sus hijas de la reproducción de lo mismo; no se trata de impugnar la maternidad, sino de suscitar en (y al lado de) la reproducción (biológica) la generación (simbólica). Les gustaría que alguna cosa –¿el qué?– de su trabajo de transformación pasara no solo como una conquista sino como una dinámica por prolongar. Que el ser mujer prosiga su devenir en lugar de regresar a la casilla de salida o de quedar fijado bajo un revestimiento modernizado. (…). De esta forma las mujeres aprenden a arreglárselas con su propia institucionalización, esto es, a darse un espacio de inscripción que permita asumir el tiempo como continuidad y apertura[22].

Si antes nos hemos referido a la importancia del pasado para el presente como una forma de proveerle un pasado que le sirva de refuerzo simbólico y como una suerte de autorización política, aquí se traslada la cuestión al tiempo en que vivimos. El problema al cual se enfrenta Collin es el miedo a que los empeños, las luchas y las conquistas conseguidas no logren mantenerse y no se alcance una cierta continuidad. En tal caso se correría el riesgo de volver una y otra vez al punto de partida y, sin querer, de recaer en la denunciada continua repetición de lo mismo. La transmisión reivindicada por Collin proporciona una posible salida a esa circularidad: gracias a esta se recuerda la historia invisibilizada de las mujeres, se evidencia que su pasado es uno eminentemente político y de forma simultánea se teje un hilo de continuidad entre los diferentes tiempos. Y esta continuidad, cabe añadir, no se detiene en el presente, sino que debe intentar extenderse asimismo hacia el futuro. De ahí que, comprensiblemente, en los últimos tiempos los trabajos sobre la historia y la memoria de las mujeres se hayan multiplicado.

Por añadidura, esa pluralidad también es importante a la hora de encarar el presente y, en verdad, sirve para criticarlo y al mismo tiempo poder ir más allá de él; esto es, tanto ensancharlo como subvertirlo o transformarlo.

En opinión de Birulés, «necesitamos mirar atrás para sobrevivir y para disponer de un porvenir. La mirada al pasado cambia el presente, ya que tiene que ver con todo aquello que echamos en falta en el presente, con las que ya no están y las que están por venir»[23]. De este modo, se constata de nuevo el potencial prospectivo que tiene el vínculo del presente con el pasado.

Por su parte, Collin recuerda que la transmisión no puede ni debe funcionar por obligación y que a las nuevas mujeres «les corresponde determinar si desean la herencia y qué les interesa dentro de esta herencia»[24]. A fin de cuentas, ella misma había reivindicado una «dinámica por prolongar» que no debía ser detenida. Eso explica que el principal texto en el que aborda esta cuestión, en una clara evocación arendtiana, se titule *Una herencia sin testamento*, lo que alude a los versos ya comentados de René Char. El reto que se formula, pues, es que la continuidad de la tradición debe coincidir con un acto de libertad. De hecho, la transmisión de esos espacios comunes de mujeres lo sería asimismo de unos espacios de una libertad compartida. De ahí también que el propósito de estos actos de transmisión no sea la preservación petrificadora de un pasado concreto, sino más bien una continuación y un hacerse cargo del legado que, se quiera o no, solo lo puede ser desde su transformación. Al respecto, añade Collin que el movimiento de liberación de las mujeres se caracteriza por ser una invención constante, tanto teórica como también práctica. Y que, además, se mueve en un espacio que no queda apresado por ninguna doctrina fundacional (apunta, por ejemplo, que la obra de Simone de Beauvoir no ocupa el mismo lugar de referencia que ocupa Marx para los marxistas) y que tampoco se representa con concreción un estado final. En este sentido, recalca que lo que caracteriza al feminismo es que, pese a sus vínculos con la tradición anterior, no tiene modelo histórico ni doctrinal y que esto es lo que «da su sentido a la noción de política que pone en juego: no la realización de un plan, sino la facilitación *(frayage)* de lo nuevo en las distintas coyunturas»[25]. La defensa de la transmisión por parte de Collin, por tanto, no es incompatible con otra de una novedad a priori ignota e imprevisible. Más bien al revés, ya que

> el movimiento feminista no parte de unas condiciones previas que deba cumplir con el tiempo: al contrario, se constituye en el tiempo «en dirección a lo desconocido». No cuenta con ningún modelo, ni histórico, ni teórico. No responde a ningún plan, ni divino ni humano, sino que

> inventa paso a paso su propio futuro. Precisamente en eso radican su originalidad y, sin duda, su dificultad: nada le viene dado de antemano[26].

Con ello se constata un paulatino desplazamiento de la emisión a la recepción. Collin aboga por un «hablar sin destinatario» o un «inaugurar una comunicación sin garantía» porque no tiene sentido que se pueda prefijar cómo se debe dar la recepción o la herencia. El porvenir, pues, se presenta y debe advenir como un futuro abierto. Como anota la misma pensadora en un contexto como el del arte pero que se puede recuperar para este, el reto de una subversión de lo simbólico reside en no poder ser predeterminada ni predefinida, y en «que se pueden y se deben modificar las condiciones de emergencia, recepción y transmisión de la creación –y esta es la tarea más urgente y más accesible que hay que realizar–, pero no es posible determinar *a priori* su forma o su contenido»[27]. Así pues, la herencia, en la medida en que se renueva desde la recepción, debería ser entendida como un acto de apropiación. Heredar no es aquí contradictorio con el hecho de empoderarse. Más bien al revés.

---

[1] Ch. Cooper-Davis, *Christine de Pizan: Life, Work, Legacy*, Londres, Reaktion Books, 2021, pp. 128-129.

[2] M. G. Muzzarelli, «Louise de Kéralio legge la biografia di Carlo V scritta da Christine de Pizan: due intellettuali donne a confronto a quattro secoli di distanza», *Imago temporis. Medium Aevum*, 5, 2011, pp. 400-411. Una interesante obra anterior, y ya no desde una perspectiva literaria, son los varios volúmenes de *La vie des femmes illustres de la France* de Aublet de Maubuy, comenzada a publicar en 1742 y en cuyo prefacio se alude a los crónicos problemas de las mujeres para poder ser recordadas y tener una posteridad.

[3] Ch. de Pizan, *La ciudad de las damas* [1405], Madrid, Siruela, 2013, pp. 63-64.

[4] C. Agrippa von Nettesheim, *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino* [1529], Barcelona, Indigo, 1999, p. 31.

[5] B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, vol. 1, Pamplona, Imprenta Benito Cosculluela, 1784, p. 325. En otro pasaje, y acerca de la gran cantidad de libros misóginos, añade que «hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mujeres. Si mujeres los hubieran escrito, nosotros quedaríamos debajo» (p. 349).

[6] Ch. de Pizan, *La ciudad de las damas*, cit., p. 171. Énfasis propio.

[7] *Ibidem*, p. 204. Este carácter artificial o arbitrario de la dominación masculina, por cierto, no lo hallamos ni mucho menos solo en ella. Es uno de los presupuestos implícitos o explícitos de un buen número de escritos que han abordado esta cuestión. Maria Deraismes, una pionera del feminismo político, lo explicitó de nuevo en 1868 y afirmó que «la inferioridad de las mujeres, lo repetimos, no es un hecho de la naturaleza, es un invento humano, una ficción social» o que «la inferioridad legal de la mujer no se basa sobre ninguna ley natural: es una invención masculina, una usurpación de

poder cuya razón es la arbitrariedad» (M. Deraismes, *Oeuvres complètes*, vol. 2, París, Felix Alcan, 1895, pp. 23 y 53 respectivamente).

[8] Ch. de Pizan, *La ciudad de las damas,* cit., p. 67.

[9] En el mismo escrito afirmó: «Si la naturaleza me diese ahora la libertad de elegir sexo, yo elegiría seguir siendo mujer para estar más alejada del pecado de Adán» (I. Nogarola, *¿Quién pecó más, Adán o Eva?* [1451], Sevilla, ArCiBel Editores, 2013, p. 45).

[10] R. Marina, *La mujer y la sociedad*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2017, p. 20. En la introducción del libro, Margarita Pérez de Celis escribió: «Cristo, Nuestro Divino Redentor, libró a la mujer de la horrible cadena de la esclavitud física y de su envilecimiento moral, declarando el alma de la mujer, IGUAL al alma del hombre, haciéndola como a este responsable de su conducta y preparándole por lo tanto IGUALES castigos e IGUALES recompensas» (*ibidem,* p. 12).

[11] E. Cady Stanton, *La Biblia de la mujer* [1895-1898], Madrid, Cátedra, 1997, p. 55.

[12] Ch. de Pizan, *La ciudad de las damas,* cit., p. 69.

[13] C. Sánchez Pérez (ed.), *Laura Cereta en la querella de las mujeres,* Madrid, Dykinson, 2020, p. 77.

[14] Ch. de Pizan, *La ciudad de las damas,* cit., p. 249.

[15] *Ibidem,* p. 70.

[16] Para esta cuestión, véase E. Laurenzi, «Christine de Pizan. ¿Una feminista *'ante litteram'*?», *Lectora: revista de dones i textualitat* 15 (2009), pp. 301-314. Se trata de un texto que ha influido en otros puntos de este capítulo. Un tratamiento alternativo se puede hallar en *Tiempo de feminismo* (1997) de Celia Amorós, para quien el verdadero origen del feminismo debe ser situado en una Ilustración cuya memoria (naturalmente crítica) reivindica, mientras que sitúa a Christine de Pizan en un marco como el del «memorial de los agravios». En este contexto también escribe Amorós: «La historia es investigación retrospectiva de nuestra propia problemática, y toda vuelta a los orígenes viene motivada por y desde nuestra propia ubicación en nuestro presente histórico. Identificar así cuáles son esos orígenes, distinguir y tipificar los géneros, las tradiciones, no es una labor erudita ni un hobby de feminista quisquillosa: es una forma de identificarse una misma con las luchas históricas de su genérico» (C. Amorós, *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Madrid, Cátedra, 2000, p. 84).

[17] J. Kelly, *Women, History and Theory,* Chicago, The University of Chicago Press, 1986, pp. 94-95.

[18] Por eso, según Martine Leibovici «la pérdida de autoridad de las tradiciones no nos confronta tanto con el olvido del pasado como con la ruptura del hilo que nos ligaba a las generaciones pasadas y por eso mismo a las generaciones futuras. Esta pérdida es una pérdida de sentido, pérdida de profundidad humana que nos deja apresados en el solo ciclo biológico de los seres vivos, ciclo sempiterno más que eterno, sin memoria, ya que siempre ha sido idéntico a sí mismo o librado a procesos anónimos y todopoderosos» (M. Leibovici, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización,* México, UNAM, 2006, pp. 61-62).

[19] F. Birulés, *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento,* Buenos Aires, Katz, 2015, p. 40.

[20] G. Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, París, Gallimard, 1998, p. 34.

[21] H. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* [1929], Madrid, Encuentro, 2009, p. 74.

[22] F. Collin, «Una herencia sin testamento», *Lectora* 19 (2013), p. 94.

[23] F. Birulés, *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento,* cit., p. 96.

[24] F. Collin, «Una herencia sin testamento», *Lectora* 19 (2013), p. 94.

[25] F. Collin, *Parcours féministe (entretiens avec Irène Kaufer),* Bruselas, Labor, 2005, p. 21.

[26] F. Collin, «De lo moderno a lo posmoderno», en *Praxis de la diferencia: liberación y libertad,* Barcelona, Icaria, 2006, p. 78.

[27] F. Collin, «Poética y política, o los lenguajes sexuados de la creación», en *Praxis de la diferencia: liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 190.

10. La herencia como problema y desafío

«Ninguna derrota es enteramente una
derrota, pues
el mundo que abre es siempre un sitio
hasta entonces
insospechado». William Carlos Williams

«La verdadera forma de honrar una revolución es continuarla». Edgar Quinet, *Critique de la Révolution*.

«La idea que se propaga se separa esencialmente de su punto de partida. La idea, a pesar del acento único que le aporta su creador, se convierte en un patrimonio común. Es fundamentalmente anónima. El que la acepta se convierte en su maestro, como el que la propuso». Emmanuel Lévinas, *Algunas reflexiones sobre la historia del hitlerismo.*

REVOLUCIÓN Y DERROTA

Muchas veces olvidamos que el término «derrota» tiene dos acepciones en castellano. La primera se opone a la victoria y es sobradamente conocida. Quisiera recordar la segunda, la derrota como derrotero, según el Diccionario de la Real Academia Española como «rumbo o dirección que llevan en su navegación las embarcaciones o las aeronaves», pues en las revoluciones ambas acepciones pueden ir perfectamente cogidas de la mano. La derrota al nivel de los hechos no tiene por qué ser sinónimo de fracaso y sobre todo de uno infecundo y estéril. Por el contrario, la revolución puede ser recogida por sus supervivientes y por sus herederos como un camino a seguir y acogida como una experiencia para encaminarse hacia nuevas sendas y experiencias políticas. Para Rosa Luxemburg, por ejemplo, las derrotas anunciaban el camino de la victoria final. De ahí que, en su último artículo, *El orden reina en Berlín* (1919), escribiese estas famosas líneas:

> ¿Qué nos muestra toda la historia de las revoluciones modernas y del socialismo? La primera llamarada de la lucha de clases en Europa, la insurrección de los tejedores de seda de Lyon en 1831, acabó con una grave derrota. El movimiento cartista en Inglaterra también terminó en derrota. El levantamiento del proletariado de París, en los días de junio de 1848, finalizó con una derrota desoladora. La Comuna de París se saldó con una terrible derrota. Todo el camino al

> socialismo –por lo que respecta a las luchas revolucionarias– está sembrado de sonoras derrotas. Y, sin embargo, ¡esa misma historia conduce, paso a paso y de manera imparable, a la victoria definitiva! ¡Dónde estaríamos nosotros hoy *sin* esas «derrotas» de las que hemos sacado la experiencia histórica, el conocimiento, el poder y el idealismo! Hoy, cuando hemos llegado extraordinariamente cerca de la batalla final de la lucha de clases proletaria, nos apoyamos directamente en esas derrotas y no podemos renunciar a ninguna de ellas, pues cada una es una parte de nuestra fuerza y de nuestra claridad en las metas a perseguir (…). ¡Pero con *una* condición! Interrogarse bajo qué circunstancias se han producido en cada caso las derrotas[1].

En esta misma línea se pronunció William Morris, en cuyo breve texto *¿Por qué celebramos la Comuna de París?* (1887) reflexionó sobre los usos productivos de la memoria. En primer lugar, denunció toda la campaña de calumnias vertidas en contra de la Comuna que pretendía hacerse pasar por historia, razón por la que el pensador británico se mostró a favor de sacar a la luz del día la verdad de lo sucedido, rescatar su potencial movilizador y así espolear las luchas del presente. Por otro lado, y frente a las críticas de los socialistas contra los *communards*, Morris también escribió que

> me parece que esto significa mirar no solo este acontecimiento, sino toda la historia, de una manera demasiado estrecha. La Comuna de París no es más que un eslabón de la lucha que se ha desarrollado a lo largo de toda la historia de los oprimidos contra los opresores; y sin todas las derrotas de los tiempos pasados no tendríamos ahora ninguna esperanza de la victoria final[2].

Desde una perspectiva política bien diferente, se trata de un planteamiento que a su manera también recogió María Zambrano. En su opinión, la derrota «es creadora en la historia como el fracaso individual lo es en el pensamiento, en el arte más perenne. ¿Qué sería de la historia si de ella se extrajesen las derrotas? Por ellas se da testimonio de la historia, tal como debería ser; de la conciencia que quiere corregir el simple acontecer ciego y casual, la fatalidad de la historia, según la necesidad elemental e inhumana. Y en ellas se esconde, a veces, el secreto del porvenir»[3]. Zambrano llegó a aseverar paradójicamente que «en la experiencia de la derrota se descubre más vívida y fuerte que nunca la esperanza»[4].

Estos ejemplos coinciden no solo en la productividad de mirar hacia el pasado, y por consiguiente en cómo la mirada retrospectiva puede servir de inspiración o ayuda para la prospectiva, con lo que se atestigua la importancia que puede adquirir el ejercicio de memoria del pasado. Además, los tres coinciden en que, lejos de ser identificada con la desilusión o la desesperación, la esperanza también puede construirse desde

la derrota. En cierto sentido, podríamos aquí incluir a Ernst Bloch, uno de cuyos grandes objetivos era el de recuperar y reconstruir ese principio esperanza desde el cual promover el impulso transformador del futuro. La esperanza no brota de la nada, no se tiene o simplemente se deja de tener, sino que se debe construir desde una historia que refuerza las causas del presente y contiene una multitud de posibilidades.

Por añadidura, esa productividad no viene sola por así decir, se sostiene sobre un esforzado ejercicio historiográfico y/o memorístico. Y ese ejercicio se suele desarrollar con mayor facilidad en la derrota que en la victoria. Al fin y al cabo, como en el caso de la Revolución rusa, el triunfo puede acabar por obstruir e incluso perseguir la crítica, con lo que la memoria revolucionaria hegemónica adquiere una oficialidad por la que las narraciones del pasado se hacen para defender o ensalzar la gesta lograda. Y, por ello mismo, se puede interiorizar, exponer e incluso denunciar toda crítica como un discurso contrarrevolucionario. Zambrano comentó al respecto que «los que triunfan se envuelven en su victoria y vienen a ser asfixiados por ella. Y mientras, el derrotado medita»[5].

En este contexto, es oportuno recordar que Reinhart Koselleck ha destacado en un sugestivo apunte la gran productividad historiográfica de los vencidos. En su opinión, los vencedores logran imponer su relato histórico en un principio, pero a la larga no tanto. Los vencidos, al estar obsesionados por los fantasmas de la derrota y de aquello que pudo ser y no fue, no cesan de regresar una y otra vez sobre lo acaecido. Según Koselleck, «puede que la historia –a corto plazo– sea hecha por los vencedores, pero los avances en el conocimiento de la historia –a largo plazo– se deben a los vencidos»[6]. Sea exacta o no esta afirmación, y que convendría no generalizar o proyectar directamente a otras épocas o contextos, está claro que las derrotas también han desempeñado un rol destacado en la tradición revolucionaria y han marcado los derroteros de la revolución presente y futura. Y es que, como subraya Koselleck, «en el hecho de ser un vencido reside un potencial inagotable de conocimiento»[7]. De ahí que Fernando Broncano, a quien he robado los versos de William Carlos Williams reproducidos más arriba, pueda sostener que «pensar el presente es pensar también en las revoluciones derrotadas. Revoluciones que fueron derrotadas, pero no fracasadas»[8]. El matiz del final es crucial.

Por supuesto, también se puede apuntar lo contrario, que algunas victorias

a nivel fáctico han podido ser vistas más adelante como fracasos y formas de desprestigiar al ideal de la revolución. Aquí se evidencia que lo que vale para la historia puede no hacerlo para la memoria y viceversa. De todos modos, tampoco se debe olvidar que ninguna revolución está definitivamente muerta para la memoria del porvenir y que cualquiera puede ser recuperada más adelante a partir de las condiciones, requerimientos y relecturas de los nuevos presentes. 1968 sepultó la memoria de 1917, pero no se debe excluir la posibilidad de que más adelante pueda ocurrir lo contrario. En los últimos años, por ejemplo, la memoria de Lenin ha sido reivindicada de nuevo por pensadores como Slavoj Žižek o Alain Badiou.

Con todo ello se constata una especie de poder taumatúrgico. Cada presente selecciona a su manera, y por supuesto no de manera incondicionada ni enteramente consciente, sus referentes revolucionarios, pero estos pueden ser muy distantes y haber sido olvidados o relegados durante largo tiempo. En tales casos se observa una capacidad de conseguir resucitar para los vivos un recuerdo que se había disipado para los muertos que separan al presente del acontecimiento rememorado. Y esa resurrección, por supuesto, no deja de ser productiva.

LA HERENCIA COMO TAREA

En la cuestión de la herencia, uno de los aspectos más interesantes a nivel histórico es observar las diversas apropiaciones pragmáticas que se han hecho de las revoluciones pasadas, algunas de las cuales ciertamente problemáticas. Esas apropiaciones se hicieron en determinados casos desde muy lejos, tanto a nivel espacial o temporal como cultural, y, de forma consciente o no, desembocaron en difíciles esfuerzos de traducción que a veces se han alejado notablemente del contenido original.

A modo de ejemplo se puede recordar la anécdota que cuenta el historiador Jonathan Spence con respecto a China. En 1906 el Manifiesto Comunista fue traducido al chino, aunque con variaciones que saltaban a la vista. Sin ir más lejos, el conocido final del texto –«los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas. Tienen un mundo que ganar. Trabajadores de todo el mundo, ¡uníos!»– pasó a ser traducido como «entonces el mundo será para la gente corriente y los sones de felicidad

alcanzarán los manantiales más hondos. ¡Ah! ¡Venid! Gentes de todas las tierras, ¿cómo es posible que no despertéis?»[9]. Más tarde, la tradición comunista se desarrollará verdaderamente, aunque mantendría una perspectiva propia. El maoísmo, cuya memoria se comenzó a internacionalizar gracias a *Red Star over China* (Estrella roja sobre China, 1937) de Edgar Snow, libro muy popular en Europa en los 60 y 70, apeló a Marx al mismo tiempo que alteró rasgos importantes de la interpretación canónica de su herencia. A causa de la casuística derivada de la singularidad del contexto chino, Mao mismo quiso enfatizar en diversas ocasiones la creatividad de la recepción que se hacía respecto a la tradición comunista.



Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao.

El problema de la herencia se dio en muchas otras ocasiones. Por ejemplo, la atracción que suscitó la Revolución francesa a nivel transnacional se expresó de muy diversas maneras que en buena medida dependían del contexto de recepción. Como se sabe, tempranamente influyó en movimientos nacionales de liberación, o también nacionalistas, que muchas veces apelaron a su memoria para impulsar, canalizar o redefinir sus propias reivindicaciones. Un ejemplo fue el nacionalismo griego, como se plasmó

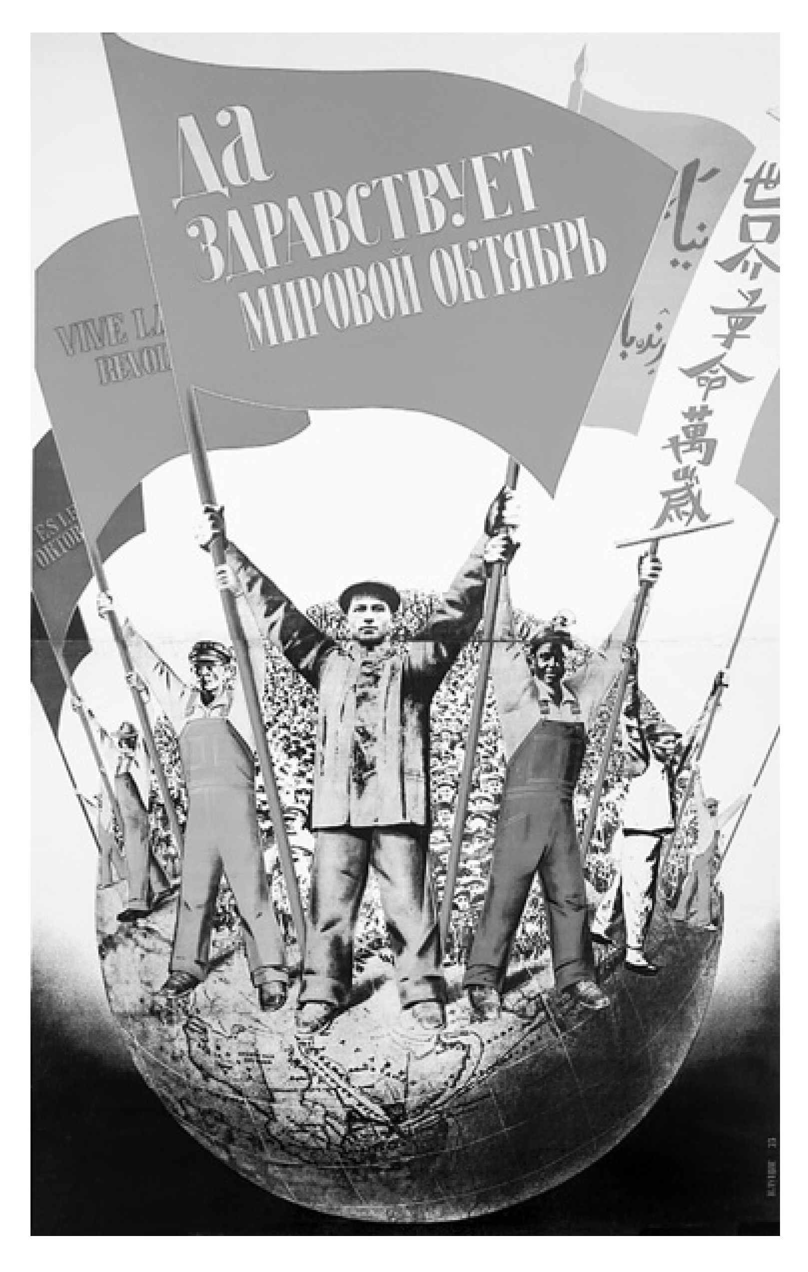
en la figura del héroe nacional Rigas Velestinlis. Este llegó a escribir una famosa versión helena de *La Marsellesa* y una *Declaración de los derechos del hombre* (1797), inspirada en la jacobina de 1793, donde defendió la igualdad (especificando en el tercer artículo entre cristianos y turcos)[10] o el deber de resistencia e incluso de revolución contra el tirano, lo que de algún modo sigue presente en el artículo 120.4 de la actual constitución helena.

Además, también se deberían tener en cuenta lo que podríamos denominar las tradiciones indirectas. Un buen ejemplo es Polonia, cuya reivindicación de la memoria nacional, a partir de figuras como Tadeusz Kościuszko, se tendía a acompañar de referencias a una Revolución francesa que le nombró ciudadano de honor. De hecho, se debe decir que es difícil entender la memoria nacional y revolucionaria polaca sin las referencias a la historia de Francia, país al que se exiliaron muchos de sus miembros y cuyos ejércitos revolucionarios vieron aumentados sus efectivos gracias a los voluntarios polacos. Ya en 1791 se promulgó una Constitución polaca en paralelo a los hechos revolucionarios e influida por ilustrados galos. Esta presencia de Francia en la memoria polaca se pone de manifiesto incluso en la letra del actual himno nacional, que escribió Józef Wybicki en 1797. Además de nombrar a Napoleón (entonces un brillante general del Directorio), en esta composición se apela a que las tropas del general Jan Henryk Dabrowski se trasladen de Italia, donde servían a la causa revolucionaria, a Polonia con el fin de liberarla. Tres cuartos de siglo más tarde, todavía las fuerzas militares de la Comuna de París estarán dirigidas por el polaco Walery Wroblewski. Antes, y entremezclando la herencia revolucionaria y la cristiana, un curioso manifiesto de radicales emigrados polacos de 1834 afirmaba que

> la Revolución francesa del siglo pasado fue el Juan Bautista de la nueva fe, pero hasta ahora no ha aparecido Cristo (…). Este Cristo no será un hombre individual, sino una gran nación que, habiendo asimilado todo lo verdaderamente bueno de las realizaciones de todos sus predecesores y habiendo creado a partir de ello un conjunto ordenado, aportará a la humanidad una nueva fe social[11].

También la Revolución rusa descolló por una influencia transnacional que se diseminó en las diversas partes del globo y que se debió a factores que difirieron según el contexto geográfico. En muchos países colonizados intervino como un factor importante la defensa de Lenin del derecho de

autodeterminación de los pueblos. Desde esta perspectiva, la Unión Soviética se convirtió en un bastión y adalid internacional del antiimperialismo e influyó, en un rastro luego borrado, incluso en Jawaharlal Nehru, quien en su libro *Soviet Russia* (1928) celebró la Revolución de 1917 y reconoció seguir el ejemplo de Lenin[12]. Algo semejante sucedió con Sun Yat-Sen, quien desde China apeló a la Revolución bolchevique como modelo y se llegó a referir a Lenin en su discurso de despedida de 1924 como un santo *(sheng-jen)*[13]. Desde Cataluña, también Andreu Nin, en especial en su *Els moviments d'emancipació nacional* (1935), reivindicó el pensamiento de Marx y de Lenin, así como el ejemplo de la Unión Soviética, para justificar la causa de la autodeterminación. Lo mismo había hecho años antes Gueorgui Dimitrov, quien en *Lenin y el movimiento obrero revolucionario de los Balcanes* (1924) defendió que el modelo soviético, una unión federal sostenida en el principio de autodeterminación, debía ser aplicado a los Balcanes[14].



Gustav Klutsis. *¡Viva el octubre mundial!*, 1933.

No debe extrañar que el revolucionario anticolonialista Ho Chi Minh loase el legado de Lenin en múltiples ocasiones a lo largo de su vida. Poco después del fallecimiento del revolucionario ruso, por ejemplo, escribió:

> Hasta la Revolución de Octubre, las teorías socialistas eran observadas como teorías reservadas particularmente para los blancos, una nueva herramienta de engaño y explotación. Lenin abrió una nueva era, una verdaderamente revolucionaria, en varias colonias. Lenin fue el primer hombre que denunció con determinación todos los prejuicios contra los pueblos coloniales y que habían sido profundamente implantados en la mente de muchos trabajadores europeos y americanos. Las tesis de Lenin sobre la cuestión de las nacionalidades, aprobadas por

el Comunismo Internacional, han provocado una revolución de suma importancia en todos los países oprimidos del mundo. Lenin fue el primero en darse cuenta y en enfatizar la importancia plena de una solución correcta a la cuestión colonial como contribución a la revolución mundial[15].



Sello de Ho Chi Minh con Lenin que celebra al 60 aniversario de la Revolución de Octubre (1977).

Como se ve, toda herencia siempre ha implicado una continuidad que no dejaba de estar atravesada por la diferencia. Recoger el legado de la revolución, pues, era continuarlo, pero no de manera literal. Hubo casos, como el de José Carlos Mariátegui, en que se fue enteramente consciente de que la recepción del mensaje revolucionario debía ser creativa. De ahí que el revolucionario peruano escribiera que «no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica.

Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva»[16].

Ejemplos como los mencionados y los que vienen a continuación muestran cómo cada generación se sitúa ante el problema y el desafío de su herencia: cómo podemos dejarnos iluminar por esos referentes o acontecimientos del pasado a los que apela de un modo tal que no se entorpezca la relación con los retos del presente; de una manera tal que el presente no se aherroje al pasado, quedando anulado como tiempo auténtico, y para que de este modo sea capaz de desplegar un poder inaugural visible en la eclosión de un verdadero acontecimiento. La memoria de la revolución puede aparecer así como un proceso de *augere* y no como una prisión en la que rendir pleitesía a lo pretérito. Heredar sí, pero sin que por ello se sacrifique la dimensión productiva, creadora, apropiadora y reinventiva. Ni tampoco, por cierto, la interrogativa.

Como se sabe, se trata de un auténtico desafío porque no pocas veces el recuerdo de la revolución también ha servido para lo contrario, taponando e inhibiendo la fuerza revolucionaria del presente. No está de más recordar que Gadamer señaló que «la transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y al suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y su vigencia»[17]. Por ello, más que *defender* la tradición, se trataría más bien de *reconocerla*, redescubrirla y, con ello, tanto interrogarla como interrogarnos desde ella.

Dos de las mejores respuestas filosóficas al desafío de la herencia son las de Hannah Arendt y Jacques Derrida. La autora alemana, pese a que en rigor solo lo comentó en referencia al campo de la educación, se llegó a definir como una pensadora conservadora. Sin embargo, lo hizo de forma paradójica, pues su propósito no era otro que preservar el potencial de ruptura y transformación que correspondía a las nuevas generaciones. Eso se refleja en un pasaje de su *La crisis de la educación:*

> Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación[18].

Esta posición de Arendt puede ser descrita como una suerte de conservadurismo educativo instrumental o indirecto. Ella la defendió porque fue consciente del carácter ambivalente del mundo, de que la continuidad de este dependía de su transformación y asimismo de la emergencia de una acción que se define por su carácter natalicio y rupturista. Este conservadurismo cobraría sentido porque lo que espera de las nuevas generaciones no es que sigan dócilmente los contenidos recibidos en la escuela, sino que reaccionen ante ellos; que los discutan, cuestionen y contesten, que se rebelen ante lo que dicen, transmiten y predican. A su juicio, por eso, la educación no debe intentar adaptarse a los niños sino transmitirles el mundo en que vivimos para que ellos se introduzcan en su seno y desde ahí lo reajusten y transformen a su manera.

Para Arendt, el niño no debe ser lo transformado o lo emancipado, sino que él mismo debe ser el elemento transformador. En gran medida, porque la transformación que precisa el mundo debe provenir de fuera, como una irrupción sorpresiva que la generación de los padres y los maestros no debe intentar prefijar ni dirigir. En su opinión, también las iniciativas pedagógicas realizadas en vistas a un ideal como la emancipación de los niños se desvelarían, inconsciente e involuntariamente, como una forma de intentar impedir que estos pudieran actuar por sí mismos en el mundo y cambiarlo desde sí mismos. A fin de cuentas, las nuevas generaciones asimismo transforman y deben rearticular qué es lo que se debe entender por emancipación.

Uno de los puntos centrales del argumento de Arendt es que la transformación a la que se refiere no se lleva a cabo desde el vacío o desde una posición de exterioridad. La ruptura acontece más bien como una re-acción, una donde se entremezclan la ingratitud y la gratitud, la fidelidad y la infidelidad, y como una apropiación donde lo que se requiere es una *labor* previa de transmisión. De lo contrario se correría el riesgo de olvidar los aprendizajes previos y de recaer en los errores anteriores. El lazo paradójico consiste en que uno debe legar un mundo a las generaciones venideras para ser ulteriormente cuestionado, replicado, corregido, impugnado por estas.

En el mundo de los adultos esta problemática entre el pasado y el presente sigue vigente y la Revolución americana, que hemos reconstruido más arriba desde la particular interpretación de Arendt, sería un buen ejemplo de

cómo se podrían anudar las dos dimensiones temporales. La cuestión clave reside en que la fundación de la república americana debería entenderse no como fundar Roma de nuevo sino fundar una nueva Roma. De ahí que esta pensadora se refiriese en varios momentos al *Novus Ordo Saeclorum*, una frase que aparece en el reverso del Gran Sello de los Estados Unidos, diseñado en 1782, y que también fue impreso en la parte posterior del billete de dólar. De origen virgiliano, esta sentencia apelaba sin embargo al nuevo comienzo de la era americana signado por la Declaración de Independencia.

Para Jacques Derrida, en cambio, quizá sea la herencia un problema más central que el de la tradición, a pesar de que no dejen de estar relacionadas. Al respecto, le confesó a Elisabeth Roudinesco que su deseo se parecía «al de un enamorado de la tradición que quisiera librarse del conservadurismo»[19]. La cuestión no deja de ser aporética: ¿Se puede reivindicar la tradición (revolucionaria) sin caer en el tradicionalismo o el conservadurismo? Es este el dilema, o más bien el desafío práctico, y entronca con una tensión que no se puede apagar. De ahí que la respuesta del filósofo francés fuese que los herederos respondemos a una doble exhortación contradictoria: por un lado, debemos saber, y saber reafirmar, aquello anterior a nosotros que recibimos antes incluso de elegirlo; por el otro, debemos comportarnos igualmente con ese legado como sujetos libres. Por tanto, la tarea a realizar sería «no solo aceptar dicha herencia, sino reactivarla *de otro modo* y mantenerla con vida»[20]. La importancia que le otorgó a este tema fue tal que llegó comentar que se debía pensar la vida a partir de la herencia y no al revés.

Derrida había abordado una cuestión semejante en *Espectros de Marx* (1993), la cual fue escrita para reivindicar a Marx en una coyuntura de crisis del comunismo, justo después de la caída del muro de Berlín y de la propagación de la triunfalista tesis de Fukuyama del fin de la historia. Ahí señaló por ejemplo que «la herencia no es nunca algo dado, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos»[21]. Heredar, pues, implica el reconocimiento previo de una deuda; es una reafirmación selectiva, crítica y productiva que no conlleva el enmudecimiento del heredero, sino que lo invita, interpela y acoge para que participe e insufle la propia impronta en su desarrollo. Sin

su concurso activo y productivo dicha herencia queda desprovista de su sentido e incompleta, condenada a una situación de esterilidad. Desde este prisma, heredar la revolución implica hacerse responsable de un origen vivo que demanda una ulterior apropiación y que por ello debería desembocar siempre y en primer lugar en una revolución en la misma revolución.

En este contexto, la libertad no debe entenderse de una forma negativa, como aquella que se libera de los lazos y las interferencias de un pasado que (mal)entiende como atadura, limitación o constricción. Al contrario, se muestra como una apropiación positiva donde ese pasado es integrado productiva e incluso revolucionariamente desde el presente. La apelación a la tradición ya no fija su mirada en el pasado, sino que la atraviesa para proveerse, y dotarle al mismo tiempo, de un horizonte de futuro. Así, la transformación que esa tradición auspicia también conduce a que esta se vea alterada por y desde un porvenir que opera retroactivamente sobre ese pasado al que debe su existencia y por cuya luz no deja de preocuparse. Detrás de esa invocación a la tradición se esconde una traición *responsable* y asimismo *responsiva* que responde a los requerimientos del mismo acontecimiento. Bajo esta comprensión, la tradición y la creación no se contraponen, sino que van de la mano y se respaldan. Bajo esta mirada, la memoria pasada puede estar cargada de presente y de futuro. Ahora bien, lo que de ahí deriva no es ningún imperativo. A lo sumo, se trata más bien de una exhortación y de un desafío, en ocasiones algo así como un grito o una esperanza, al cual cada generación debe o puede suministrar su respuesta. Y esta, si se escribe en el mundo, sin duda tendrá que serlo a través de la acción, no desde los libros.

LA AMBIVALENTE HERENCIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA PARA LA TRADICIÓN FEMINISTA

Uno de los mejores ejemplos de esta recepción activa y creativa se dio en el contexto del feminismo. No es extraño. Uno de los problemas prácticos presentes en tradiciones como las femeninas es que no solo se desenvuelven en el seno de una tradición propia que se enfrenta a una dominante, antagónica y patriarcal, sino que también interactúan con otras que, aunque presuntamente amigas o coincidentes en muchos aspectos, como en el caso de la revolucionaria, pueden revelarse a la hora de la verdad como enemigas

o machistas. Eso les ha obligado a tener que asumir relaciones complicadas con un pasado políticamente ambivalente a la hora de la verdad, razón por la que pueden ser vistas incluso como una suerte de contratradiciones revolucionarias.

Esta problemática se ejemplificó en relación con la historia (y luego la posthistoria) de la Revolución francesa. En una coyuntura como la de entonces en la que, a pesar de la pionera labor de Louise de Kéralio, la cuestión de la propia tradición femenina estaba todavía muy poco desarrollada, un buen número de mujeres se tuvo que situar políticamente en medio de dos tradiciones que no eran propias, una revolucionaria y otra contrarrevolucionaria. De ahí que la respuesta de figuras como Olympe de Gouges se pudiera valorar como la de apelar a la primera, pero desde una óptica pragmática y creativa. Es interesante recordar que, pese a las limitaciones del acontecimiento revolucionario, en una de sus últimas cartas se describió a sí misma como «una idólatra» de la Revolución francesa[22]. Eso le permitió repensar este episodio de otra manera y sin la necesidad de tener que renunciar a ella. El ejemplo mismo de Olympe de Gouges aparece así como ambivalente, uno vinculado a una perspectiva feminista de una revolución no feminista. Desde esta óptica, se puede analizar la Revolución francesa como un episodio sin duda injusto con las mujeres, pero también como uno que, gracias a la recepción feminista, ayudó a sentar las bases para superar las injusticias que padecían.

DÉCLARATION DES DROITS DE LA FEMME ET DE LA CITOYENNE,

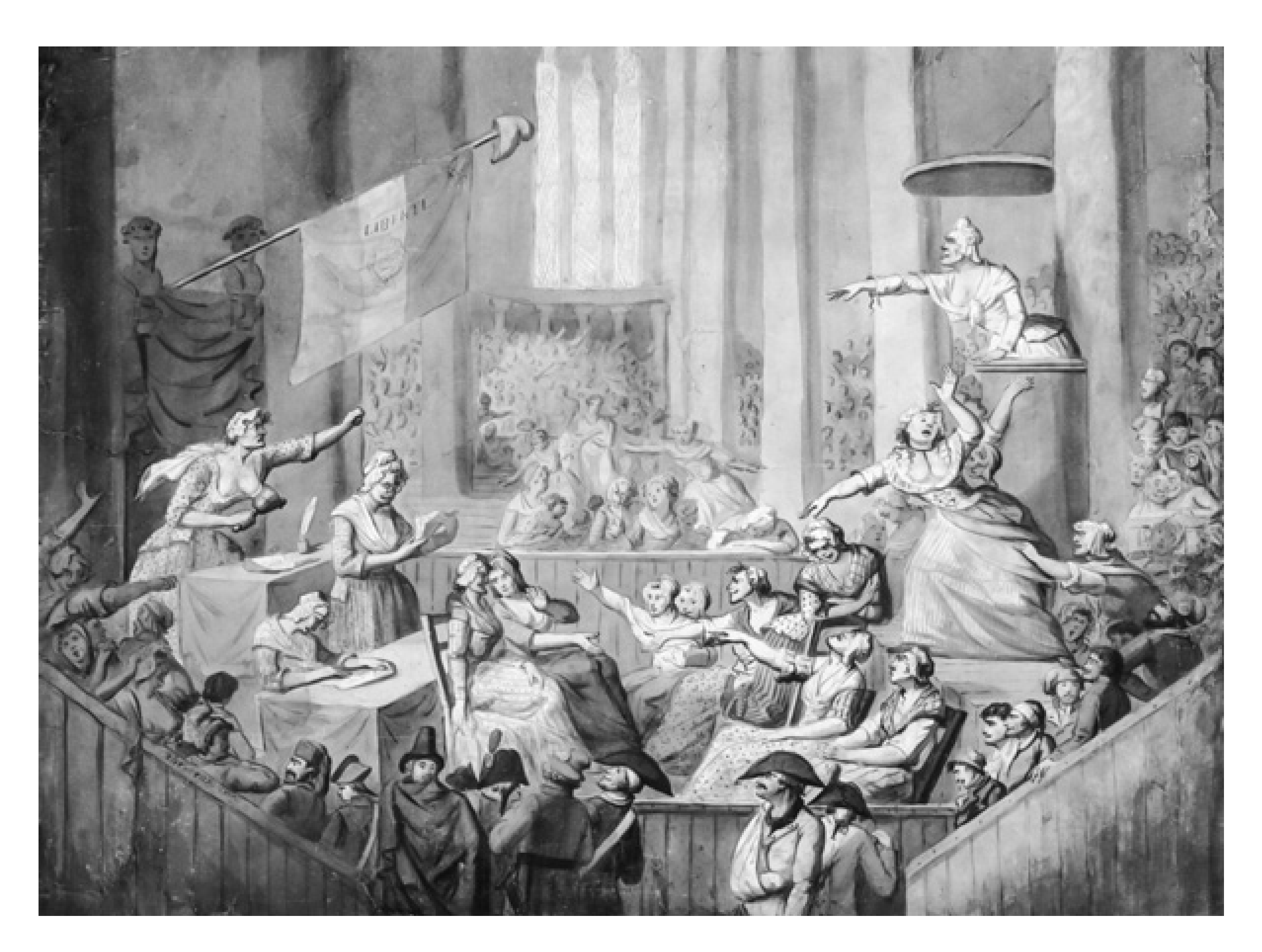
A décréter par l'Assemblée nationale dans ses dernières séances ou dans celle de la prochaine législature.

PRÉAMBULE.

Les mères, les filles, les soeurs, représentantes de la nation, demandent d'être constituées en assemblée nationale. Considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de la femme, sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernemens, ont résolu d'exposer dans une déclaration solemnelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de la femme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs, afin que les actes du pouvoir des femmes, et ceux du pouvoir des hommes pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés, afin que les réclamations des citoyennes, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution, des bonnes moeurs, et au bonheur de tous.

En conséquence, le sexe supérieur en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles, reconnaît et déclare, en présence

Inicio de la *Declaración de derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791) de Olympe de Gouges.



Chérieux, *Club de mujeres patriotas en una iglesia,* 1793. Biblioteca Nacional de Francia.

Toda esta tensión se observa en su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791), escrito muy famoso y por lo general poco analizado en detalle. Más que una mera versión femenina del documento original, consistió en un impetuoso desafío y a la vez una ampliación del texto con el cual dialogaba. Con ello, De Gouges impugnaba y transformaba un documento central que representaba a la sociedad revolucionaria del momento, uno también colocado como prefacio a la Constitución de 1791 y de gran influencia para el futuro. Así pues, el gesto de Olympe de Gouges apuntaba hacia un texto cardinal de la revolución, uno que según alguien como Barnave debía convertirse nada más y nada menos que en el «catecismo nacional» y que más tarde adquirió un papel central en buena parte de la memoria revolucionaria.

La nueva declaración de derechos de Olympe de Gouges llevó a cabo ciertas modificaciones y añadidos significativos. Por ejemplo, en el famoso artículo 2 («la finalidad de toda asociación política es la conservación de los

derechos naturales e imprescindibles del hombre. Esos derechos son la libertad, propiedad, seguridad y la resistencia a la opresión») añadió un sintomático «sobre todo» a la «resistencia a la opresión». En el 5 cambió la frase «la ley solo tiene derecho a prohibir las acciones perjudiciales a la Sociedad» por «las leyes de la naturaleza y la razón». Entonces las leyes no defendían los derechos de las mujeres y por eso apeló a una instancia superior. En el artículo 10 ya no solo se aseveraba que nadie podía ser inquietado por sus opiniones, además se declaraba que alguien que puede subir al cadalso (como más tarde le ocurrió a ella misma) también debe poder tener el derecho a subir a una tribuna. Era una manera indirecta de afirmar que los ejecutados políticamente eran reconocidos de forma implícita como actores políticos. En otros casos, como en el artículo 11, los cambios sirvieron para introducir problemas políticos omitidos o menospreciados por los revolucionarios, de modo que de la defensa de la libre comunicación de pensamientos y opiniones se pasó a puntualizar, en lo que por cuestiones biográficas fue uno de los grandes caballos de batalla de Olympe de Gouges, que «toda ciudadana puede entonces decir libremente, yo soy la madre de un niño que le pertenece a usted, sin que un prejuicio bárbaro la fuerce a disimular la verdad». Como ha recordado Joan Wallach Scott, con ello se entraba asimismo en una cuestión epistemológica por la que, frente a Rousseau, se salía en defensa de la veracidad de la palabra femenina[23].

Además, el mismo título del documento de Olympe de Gouges, pese a sustituir únicamente la palabra «hombre» por «mujer» y la de «ciudadano» por «ciudadana», no implicaba ni mucho menos lo mismo que su versión masculina previa. En definitiva, la relación existente entre hombre y ciudadano no es la misma que se daba entre mujer y ciudadana, dos términos *de facto* excluyentes en Francia hasta 1944. Eso también se plasma en el texto, como en el artículo 14, cuando de la afirmación «los ciudadanos tienen el derecho de comprobar, por sí mismos o a través de sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de aceptarla libremente, de vigilar su empleo y de determinar su cuota, su base, su recaudación y su duración» se pasó a defender un texto diferente donde se introdujeron cuestiones laborales y económicas como el siguiente:

> Las ciudadanas y los ciudadanos tienen el derecho de comprobar, por sí mismos o a través de

> sus representantes, la necesidad de la contribución pública. Las ciudadanas únicamente pueden aprobarla si se admite un reparto igual, no solo en la fortuna sino también en la administración pública, y de determinar su cuota, su base, su recaudación y su duración.

Además, el texto de Gouges concluyó con un epílogo (literalmente *postambule* en francés) inexistente en el documento masculino en el que añadió:

> Mujer, despierta: el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. El potente imperio de la naturaleza ha dejado de estar rodeado de prejuicios, fanatismo, superstición y mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la necedad y la usurpación. El hombre esclavo ha redoblado sus fuerzas y ha necesitado apelar a las tuyas para romper sus cadenas. Pero una vez en libertad ha sido injusto con su compañera. ¡Oh, mujeres! ¡Mujeres! ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible[24].

Mientras tanto, otra revolucionaria contemporánea como Etta Palm d'Aelders, en su discurso *Sur l'injustice des lois en faveur des hommes* (1790), destacó que la revolución que en aquel momento se hallaba en sus inicios debía operar una «segunda revolución en nuestras costumbres»[25] y que al final quedó pendiente pese a progresos en modo alguno despreciables, más propios del derecho civil, como el divorcio o la igualdad en las sucesiones. También a los hijos bastardos se les reconocieron los mismos derechos que los legítimos, lo que entroncaba con la comentada reivindicación de Olympe de Gouges. Finalmente, se contempló escolarizar a las niñas, como en el *Plan d'education nationale* del jacobino Louis-Michel le Peletier.

Todos esos progresos fueron claramente insuficientes desde una perspectiva feminista y por eso la historiadora Dominique Godineau ha hablado de las protagonistas de esa época como unas paradójicas «ciudadanas sin ciudadanía»[26]. Sin embargo, las cosas empeoraron más adelante. La misma De Gouges fue guillotinada el 3 de noviembre de 1793, cinco días después de que el gobierno jacobino hubiera prohibido los clubes femeninos y con ello atentase frontalmente contra la participación política de las mujeres. El día siguiente de la ejecución el jacobino Pierre-Gaspard Chaumette arremetió en público contra De Gouges y pronunció estas palabras:

> Esa virago, la mujer hombre, la impúdica Olympe de Gouge [sic], que fue la primera en instituir asambleas de mujeres, quiso hacer política y cometió crímenes. Todos estos seres

> inmorales han sido aniquilados por el hierro vengador de las leyes… y ¡ustedes querrían ustedes imitarlas! No, serán interesantes y verdaderamente dignas de estima cuando sean aquello que la naturaleza ha querido aquello que ustedes sean. Nosotros queremos que las mujeres sean respetadas, y por ello las forzaremos a que se respeten ellas mismas[27].

Estas reacciones no impidieron que muchos contrarrevolucionarios, como Burke mismo, cargasen contra el [escandaloso] rol político de las mujeres en la revolución. O que un reaccionario como Louis de Bonald considerara claramente abusivos los avances que obtuvieron, pues vio en el divorcio la usurpación del poder doméstico del marido por parte de su esposa[28]. Desde su perspectiva, la cuestión familiar y la estatal estaban vinculadas, por lo que se podría decir que este pensador ya se dio cuenta a su manera de que «lo personal es político». Eso explica sus empeños por reivindicar la importancia tanto del poder marital como del paternal o de retratar al divorcio como «un veneno revolucionario». Cabe decir que, en seguida, ya con la llegada de Napoleón al consulado en 1799, esos avances fueron progresivamente recortados, algo que el propio De Bonald celebró. Más tarde, durante la Restauración, él mismo se encargó de promover una ley, la conocida como ley Bonald y compuesta de solo tres artículos, para proscribir el divorcio y reivindicar de nuevo la indisolubilidad del matrimonio.

De todos modos, también dentro de la misma Revolución francesa hubo excepciones masculinas. Por ejemplo, Condorcet, y quizá influido por su esposa la escritora y traductora Sophie de Grouchy, defendió en 1790 otorgar el derecho de ciudadanía, o «de ciudad» *(droit de cité)*, a las mujeres. Un contemporáneo, Theodor von Hippel, escribió *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* (1792), publicado de forma anónima y donde defendió la igualdad de los dos sexos, reprochó que la Revolución francesa no se hubiera ocupado de remediar la situación de injusticia de las mujeres y animó a destruir las Bastillas en que se hallaban. Formuló incluso la pregunta de «si la opresión de las mujeres había causado la opresión del mundo en general»[29].

Todo ello ayudó a que la memoria de la Revolución francesa se caracterizase por su ambivalencia. Se trataba de un recuerdo presente, pero al mismo tiempo incómodo y controvertido, en parte porque también sus conmemoraciones oficiales seguían ninguneando los derechos políticos de las mujeres. Un buen ejemplo lo proporcionó un siglo más tarde una

feminista como Hubertine Auclert –de hecho, la primera mujer que se calificó a sí misma con esa palabra–, quien con estas palabras criticó la herencia revolucionaria en el seno de la Tercera República:

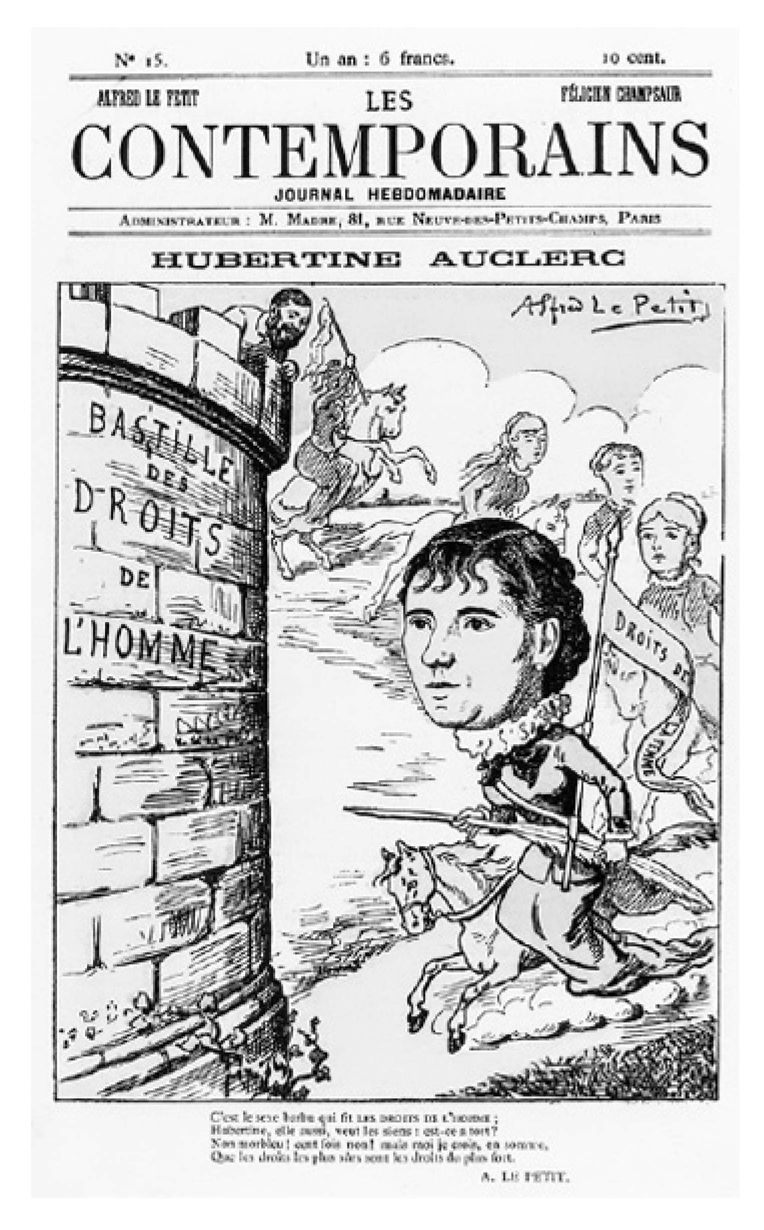
> El 14 de julio de 1789, tan memorable por el asalto a la Bastilla, fue para las mujeres solo un día de engaños. Por ello, es totalmente ilógico adornar su aniversario con el pomposo título de fiesta nacional. Una fiesta nacional es la explosión de alegría que resulta de la satisfacción íntima y unánime de un pueblo, hombres y mujeres. Ahora bien, si el pueblo masculino está satisfecho con celebrar la fecha conmemorativa del día en que pasó de siervo a soberano, el pueblo femenino, que dio sin provecho sus esfuerzos para derribar la fortaleza que protegía la realeza, está lejos de querer festejar esta jornada que consagró su esclavitud (…). En este día todo se hace por la masculinidad y en su honor[30].

Lo interesante es que, tal y como hizo en varios de los textos compilados en el libro *Le vote des femmes* (1908), Auclert apeló al pasado para justificar y reforzar sus reivindicaciones. Llegó a recurrir a historiadores antiguos como Tácito o Plutarco para afirmar que, en su opinión, las mujeres habrían gozado de derechos políticos y un gran reconocimiento social en tiempos de los galos. En otros momentos recurrió a ciertos episodios de mayor libertad de las mujeres en la Edad Media o a una Juana de Arco reivindicada por esas mismas fechas también entre las sufragistas británicas. Por supuesto, se acordó de los méritos de las protagonistas de la Revolución francesa, entre las cuales citó a Olympe de Gouges, Rose Lacombe, Madame Roland, Théroigne de Méricourt, Louise de Kéralio, Etta Palm d'Aelders, Madame de Staël e incluso Mary Wollstonecraft. Al fin y al cabo, también desde la Revolución francesa se podía enhebrar una tradición femenina y feminista alternativa a su memoria androcéntrica. Como De Pizan, Auclert buscó precedentes útiles en la historia de las mujeres. De ahí que, entre muchas otras, se acordase también de otras destacadas figuras femeninas posteriores como Jeanne Deroin, Pauline Roland, Jenny d'Héricourt, Maria Deraismes e incluso las *communardes* Louise Michel o André Leo, el pseudónimo utilizado por Victoire Léodile Béra, pero asimismo de hombres como Poulain de la Barre, Condorcet, Victor Considérant o Léon Richer, editor del diario *Le droit des femmes* (1869-1891), cofundador de la Liga francesa por el derecho de las mujeres (1882) y con quien tuvo importantes desavenencias.

Además, sus críticas a la Revolución francesa no impidieron que la misma Auclert reivindicara alternativamente la memoria de 1789 en la fecha de su

primer centenario. Su objetivo, por supuesto, no consistía en defender las polémicas medidas políticas de los jacobinos ni tampoco en querer homenajear la Revolución francesa como un episodio de carácter feminista, sino en reivindicar las luchas de las mujeres que tuvieron lugar en su seno así como la aplicación de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano a esa mitad de la población todavía excluida de la ciudadanía. El recuerdo de 1789, cuando la Tercera República Francesa ya se había afianzado y legitimado sobre una versión domesticada del mismo acontecimiento, le servía para desafiar la tradición política dominante desde una perspectiva interna y exigirle una coherencia en relación con unas mujeres que, cien años después, seguían privadas de sus derechos políticos. Por ello mismo, se refirió a los representantes de la Tercera República como «hijos singularmente degenerados» de la revolución por no haber promovido el principio de igualdad. Y de no hacerlo pese a que el símbolo de la república fuera el de Marianne, una mujer. Según ha defendido Jean-Clement Martin en *La révolte brisée* (2008), ya en la Revolución francesa hubo una conexión entre la expulsión de las mujeres al espacio privado y la feminización (solo simbólica) del público.

Desde la perspectiva de Auclert, y a causa de la situación de sometimiento de las mujeres, la Revolución francesa no habría concluido aún y no podría hacerlo hasta que su marginación política fuera resuelta. De ahí que reivindicara no la organización de un 89 masculino sino uno femenino; uno rupturista tanto con el pasado como con el presente. Comprensiblemente, Auclert no entendía por qué las mujeres debían participar en la conmemoración de una revolución que las seguía apartando de sus derechos políticos y, con ello, esterilizaba la obra de 1789. Siguiendo la terminología del siglo anterior, denunció en su artículo *El 89 de las mujeres* (1889)[31] la pervivencia de una aristocracia de los sexos que había reemplazado a la de las castas y cuya erradicación sería necesaria para culminar verdaderamente el sentido de ese impulso iniciado cien años antes. Además, Auclert también se acercó al movimiento proletario, como «compañero de infortunio»[32], y destacó que este no podría conseguir sus derechos si las mujeres no conseguían los suyos. Su objetivo, explicitó, era no desplazar el privilegio y cambiarlo de manos, sino liquidarlo.



Alfred Le Petit, Caricatura de Hubertine Auclert retratada como una Juana de Arco que asalta la Bastilla de los derechos del hombre (1881).

Por otro lado, en 1889 se organizó el Congreso francés e internacional del derecho a las mujeres, al cual, y más allá de Auclert, asistieron figuras como Clémence Royer, Léon Richer, Louise Koppe, Marie Goegg-Pouchoulin, Léonie Rouzade o René Viviani, futuro primer ministro francés. En su conferencia inaugural, Maria Deraismes apuntó de nuevo que el origen del movimiento de las mujeres se debía situar en la Revolución francesa y por ello reivindicó a Olympe de Gouges y Rose Lacombe como figuras fundacionales del feminismo. También lamentó que ese

acontecimiento estuviera mucho más influido por Rousseau que no Condorcet y añadió que el fracaso de la revolución se explicó en parte por unas mujeres que, decepcionadas, se apartaron de su derrotero. Por último, Deraismes anunció una revolución pendiente,

> la más grande, la más considerable revolución que se ha realizado en la humanidad; no habrá tenido igual. Esta revolución será eminentemente fructífera, porque será pacífica. Para que se produzca, no se necesitan barricadas, ni pólvora, ni dinamita, ni derramamiento de sangre. Se hace en las conciencias y será sancionada por las leyes, que le darán su fórmula definitiva[33].

Con todo ello se testimoniaba la continuidad del impulso percibido en el ejemplo brindado por mujeres como las mencionadas Olympe de Gouges o Etta Palm d'Aelders, uno recordado más tarde por Jeanne Deroin o Flora Tristán, quien defendió explícitamente un 89 de las mujeres, e incluso Julie-Victoire Daubié. En su *La mujer pobre en el siglo XIX* (1866), una denuncia del pauperismo entre las mujeres en la época, esta última reivindicó la figura de Condorcet y se refirió a los «principios inmortales de 1789» que habían sido convertidos en «letra muerta»[34]. Finalmente, ese mismo impulso fue retomado por las mujeres de la Comuna, quienes asimismo apelaron explícitamente a la tradición revolucionaria en proclamas como su *Llamamiento a las ciudadanas de París por un grupo de ciudadanas*, del 18 de abril de 1871.

> Ciudadanas de París, nosotras, descendientes de las mujeres de la Gran Revolución que en nombre del pueblo y la justicia marcharon sobre Versalles y capturaron a Luis XVI, nosotras, madres y hermanas del pueblo francés (…). ¿Podemos seguir tolerando el hecho de que la miseria y la ignorancia nos hagan enemigas de nuestros hijos? (…). Ciudadanas, la hora de la decisión ha llegado; ¡el viejo mundo tiene que acabar! ¡Queremos ser libres![35].

Sin embargo, esa misma reivindicación podía no estar exenta de un juicio crítico que conectaba pasado y presente, algo presente en varias de las autoras mencionadas. Eso también sucedió con una *communarde* como André Leo, autora poco antes de la proclamación de la Comuna de *La mujer y las costumbres* (1869), donde denunció la persistente y aún presente opresión causada por los hombres a las mujeres (a la que se refiere como un ilegítimo derecho a la barbarie). Ahora bien, al mismo tiempo reivindicó la Revolución francesa, y su tríada «Libertad, Igualdad, Fraternidad», como el origen desde donde combatir esa situación de injusticia. Eso explica que comentase que en 1789 se pudiese encontrar la inspiración de la libertad,

mas en ningún momento la revelación del derecho humano[36]. Posteriormente, durante la Comuna, escribió el artículo *La revolución sin la mujer*, donde se interrogaba:

> ¿Se cree que se puede hacer la revolución sin las mujeres? Ya hace 80 años que se intenta y no se logra. La primera revolución ciertamente les otorgó el título de ciudadanas, pero no los derechos. Ella las dejó excluidas de la libertad y de la igualdad (…). ¿Cuándo se descubrirá que esto ya ha durado bastante? ¿Cuándo se elevará la inteligencia de los republicanos hasta comprender el principio y el interés de ellas? (…). La Revolución, hay que tomar su partido, es la libertad y la responsabilidad de toda criatura humana, sin otro límite que el derecho común, sin ningún privilegio de raza ni de sexo (…). Y cuando, empujada por el instinto sublime que en este siglo arrastra felizmente todos los corazones hacia la libertad, ella ofrece pese a todo su sacrificio a esta revolución que la olvida, se la rechaza con insultos y desprecio. Desde un cierto punto de vista se podría escribir la historia desde 1789 bajo este título: Historia de las inconsecuencias del Partido Revolucionario. La cuestión de las mujeres sería el capítulo más grande[37].

Si Christine de Pizan repensó la tradición cristiana (y la mitología pagana) en una clave productiva y femenina, estos casos aparecen análogamente como ejemplos ilustrativos de una simultánea fidelidad e infidelidad al legado de la revolución. O como un acto de insumisión y desobediencia a la revolución que se inspira y basa justamente en el espíritu de la misma revolución. Con ello se opugna que la revolución sea un todo cerrado y se pone en primer plano alguno de sus principios, como la igualdad, para extenderlo a un colectivo ninguneado, revelar las contradicciones fácticas de la revolución e intentar enmendarlas y superarlas. Al mismo tiempo, se descentra una tradición revolucionaria que pasa a ser enarbolada desde los márgenes y sus puntos ciegos. Es decir, se reivindica una revolución al mismo tiempo que se extiende su sujeto colectivo a uno que no formó parte de ella.

Fueron las excluidas de la revolución quienes paradójicamente apelaron a su memoria y, con ello, le hicieron pagar el peaje de su propia inclusión, con las consecuencias que ello comportaba. Por así decir, ellas fueron unas hijas no queridas y no esperadas de la revolución. La Revolución francesa fue machista y excluyente, pero no por ello lo fue necesariamente una herencia autocrítica, plural y creativa que se mostró doblemente revolucionaria: una herencia de la revolución que a su vez revolucionaba su mismo legado. La tradición pudo así servir para expiar algunas de las limitaciones o también, por supuesto, para distanciarse de algunos de los

excesos de la revolución, por lo que, cuando menos desde este prisma, se mostró incluso más revolucionaria que esta.

LA HERENCIA DE LA REVOLUCIÓN FRENTE AL FASCISMO

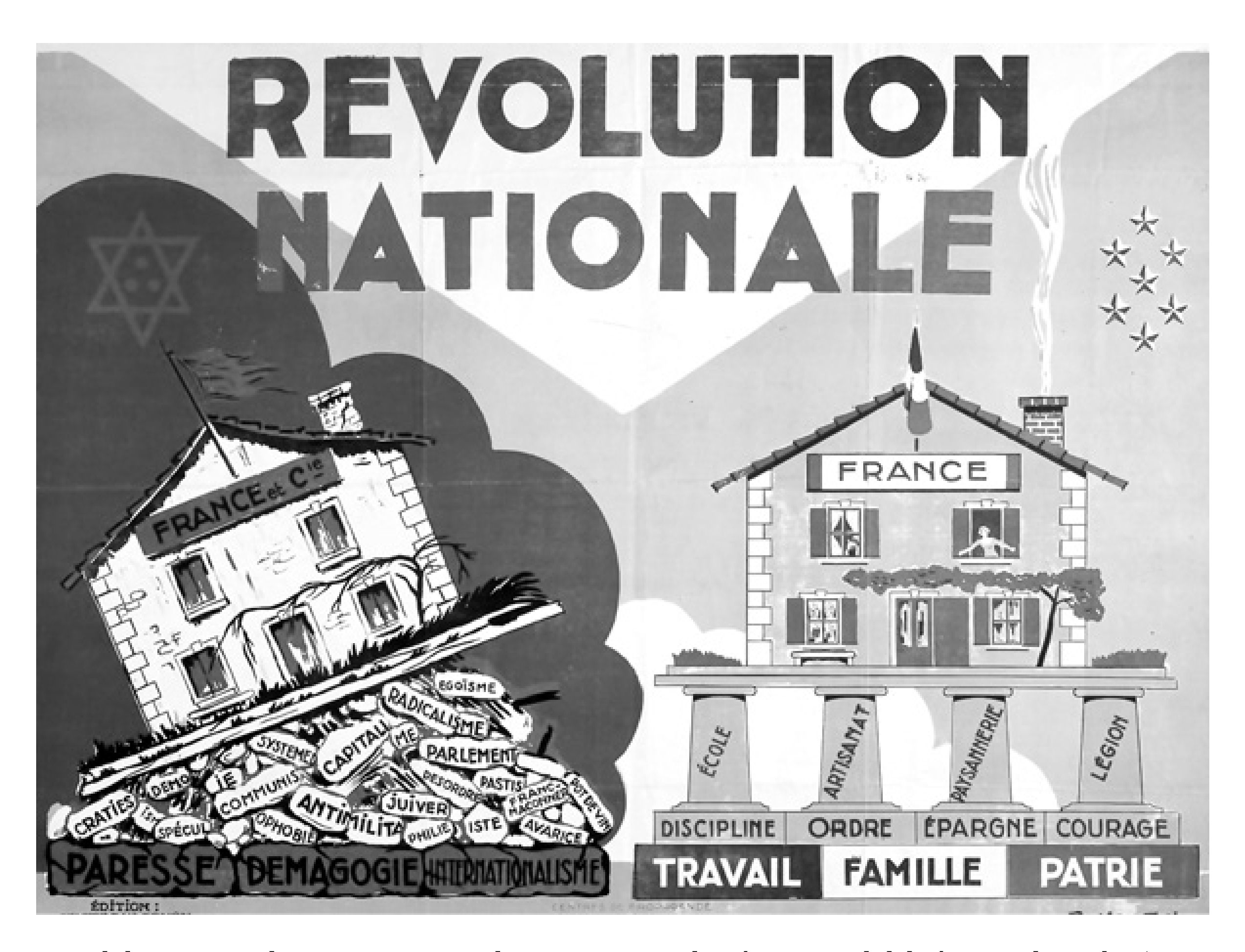
Otro de los posibles usos de la herencia revolucionaria no tiene tanto que ver con la construcción de utopías para el futuro como la puesta a disposición de movilizadoras tradiciones alternativas desde donde combatir la deriva potencialmente distópica del presente. En este caso se muestra la posible faceta defensiva de la tradición revolucionaria y, en este contexto, se puede entender en parte la lucha antifascista como uno más de sus rostros; uno que se enfrentó a movimientos que no pocas veces se quisieron presentar a su manera como revolucionarios. Hay que tener en cuenta que el aura que nimbaba a la palabra «revolución» influyó en que en no pocas ocasiones el fascismo se la quisiera hacer suya. En tales casos no solo se la aproximaba a la revolución palingenésica, algo pormenorizadamente analizado por Roger Griffin, con lo que eso suponía en una época marcada por la herencia de la Revolución francesa y su temporalidad, sino que, según el caso, debía entenderse más bien como una revolución nacionalista, espiritual, social, cultural, moral, antropológica y/o incluso racial. Se trata de un aspecto crucial para comprender que, aunque haya no pocos elementos en común, el fascismo no debe ser entendido mera o fundamentalmente como un movimiento reactivo o reaccionario. Si De Maistre definió célebremente su posición reaccionaria como no una Revolución contraria «sino lo contrario de la Revolución»[38], en este caso sucedió más bien lo contrario: al menos en parte, la reacción fascista a la revolución se planteó en sí misma a nivel retórico como una revolución.



Cartel de la Mostra della rivoluzione fascista (1932).

Es imposible dar cuenta aquí de una fraseología revolucionaria fascista que se manifestó de múltiples maneras, lo que merecería un libro entero. Pensemos en las diferentes ediciones de la *Mostra della Revoluzione Fascista* (1932, 1937 y 1942) promovidas por Mussolini o en el establecimiento de un nuevo calendario para resaltar el carácter retóricamente revolucionario de la era fascista. Todo ello se plasmó asimismo en una retórica como la de Mussolini que se llenó de una terminología explícitamente revolucionaria. Solo por poner unos ejemplos, se puede citar el primer discurso presidencial, donde expuso que su objetivo era «defender y potenciar al máximo grado la Revolución de los Camisas Negras»[39]. En *La doctrina del fascismo* afirmó el dictador italiano, si

bien el pensador que estaba detrás era Giovanni Gentile, que el Estado fascista «no es reaccionario, sino revolucionario, en cuanto anticipa la solución de determinados problemas universales (…). Y es revolucionario sobre todo, el Fascismo en el exigir la necesidad moral de orden y disciplina, y la obediencia a los dictados morales de la Patria»[40]. Todavía en 1933 exclamó Mussolini en el undécimo aniversario de la «revolución de 1922» que «la Revolución Fascista no es privilegio, ni se limita al esfuerzo de Italia, sino que es el santo y seña y la esperanza del mundo»[41]. Unos años antes, y mostrando el litigio fascista con el legado de la Revolución francesa, subrayó: «representamos un principio nuevo en el mundo; representamos la antítesis neta, categórica, definitiva, de todo el mundo de la democracia, de la plutocracia, de la masonería; por decirlo en una palabra, de todo el mundo de los inmortales principios del 89»[42]. En la voz «fascismo» de la Enciclopedia italiana de 1932, firmada por Mussolini y de nuevo con la inestimable colaboración de Gentile, se especificaba que «el Estado fascista es único y una creación original. No es reaccionario, sino revolucionario» y luego añadía que se trataba de «la primera revolución del pueblo italiano». Para acabar, en su larga *Historia de la revolución fascista* (1937), Roberto Farinacci afirmó incluso que la Revolución rusa era una revolución falsa y que solo la fascista era «verdadera revolución, porque la concepción fascista de la vida implica una transformación total del hombre, de la sociedad y del Estado»[43].



Cartel de propaganda antisemita para el programa Revolución nacional del régimen de Vichy (entre 1940 y 1942).

También el régimen de Vichy se presentó a sí mismo como una «revolución nacional», que Pétain describió concisamente como «la voluntad de renacer» o la reunión de «todos los elementos del pasado y del presente, sanos y de buena voluntad, para hacer un Estado fuerte»[44]. Como es lógico, esta revolución tuvo que ajustar cuentas con el pasado nacional y, por ello, con el incómodo recuerdo de 1789. Pese a las posiciones más complejas de figuras como Marcel Déat o Robert Brasillach, la memoria de la Revolución francesa tendió a ser combatida bajo el régimen de Vichy, aunque de forma ambivalente y no sin límites o contradicciones. El 14 de julio se mantuvo como festivo, si bien se lo procuró desligar de su contenido original. Tampoco la Marsellesa perdió su puesto oficial, aunque, leída en clave nacionalista, por lo general era cantada parcialmente y favoreciendo estrofas como la que comenzaba con las oportunas palabras *«amour sacré de la Patrie»*[45]. Mientras tanto, se

promovió una composición alternativa *Maréchal, nous voilà!* como una especie de himno cooficial[46]. Por otro lado, libros como el popular *Quatre-vingt neuf* (vertido al castellano como *1789*) que el historiador Georges Lefebvre había publicado en 1939 y celebraba el sesquicentenario de la Revolución francesa, fueron prohibidos y quemados[47]. El mismo lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad» fue reemplazado por el de «Trabajo, Familia, Patria» y muchas imágenes o bustos de Marianne fueron retirados, a menudo sustituidos por otros de Pétain. En otros casos se le contrapuso la imagen de Juana de Arco. En otro gesto sintomático, Pétain también quiso resignificar la famosa tríada revolucionaria, algo que explicó con palabras como estas:

> Nosotros les diremos [a los jóvenes] que es bello ser libre, pero que la «libertad» real no se puede ejercer más que al abrigo de una autoridad tutelar que deben respetar y a la que deben obedecer (…). Les diremos a continuación que la «igualdad» es una cosa bella, bajo ciertos ángulos y ciertos límites (…), pero las diferentes clases de igualdad se deben encuadrar en una jerarquía racional, fundada sobre la diversidad de funciones y méritos y ordenada, ella también, hacia el bien común. Nosotros les diremos finalmente que la «fraternidad» es un ideal magnífico, pero que, en la época dolorosa que atravesamos, solo podría haber una fraternidad verdadera en el interior de los grupos naturales que son la familia, la ciudad y la patria[48].

En la España franquista sucedió algo similar, donde fue asimismo muy frecuente el uso retórico de la expresión «revolución nacional». A menudo se la entendió como una contrapuesta a la francesa y a la rusa, pero también a las españolas de 1931 y 1934. Al escritor francés Henri Massis le comentó Franco por ejemplo que «nuestra Revolución española que es una vuelta integral a la verdadera España, una reconquista total» y que «España no realizará íntegramente su revolución más que volviendo a ser fiel a sí misma, más que volviendo a encontrar el orgullo de su ser, más que haciendo de su espíritu una realidad que la permita elevarse nuevamente por encima del resto del mundo»[49]. Una de las intervenciones en las que más se traslució esta retórica revolucionaria fue en el acto organizado para celebrar el primer aniversario del Decreto de Unificación, donde el dictador exclamó:

> Yo lanzo desde aquí solemnemente la consigna: «Revolución Nacional española», y digo: ¿Es que un siglo de derrotas y de decadencias no exige, no impone, una revolución? Ciertamente que sí. Una revolución de sentido español que destruya un siglo de ignominias importador de las doctrinas que habían de producir nuestra muerte; en el que, al amparo de la libertad, la igualdad y la fraternidad y de toda la tópica liberalesca, se quemaban nuestras iglesias y se destruía

> nuestra Historia; y mientras en nuestras calles de ciudades y de pueblos, la multitud inconsciente y engañada, gritaba ¡Viva la libertad!, se perdía un Imperio levantado por nuestros mayores en siglos de esfuerzo y heroísmo; en el que mientras nuestros intelectuales especulaban en los salones con su pseudosabiduría enciclopedista, nuestro prestigio en el mundo sufría el más grande eclipse; en el que nuestros artesanos despreciaban la hermandad de nuestros gremios, y todo el tesoro espiritual, que los ennoblecía, de nuestra tradición. Una revolución antiespañola y extranjerizada nos destruyó todo aquello. Otra revolución española genuina, recoge de nuestras gloriosas tradiciones cuanto tiene de aplicación en el progreso de los tiempos, salvando los principios, las doctrinas de nuestros pensadores del tradicionalismo y de nuestras cabezas jóvenes de hoy[50].

El uso de este tipo de terminología no es extraño. Como han estudiado Ismael Saz en *España contra España* (2003) o Ferran Gallego en *El evangelio fascista* (2014), se halla con profusión entre las filas del falangismo español. Baste mencionar aquí a un referente central como José Antonio Primo de Rivera, quien se sirvió de expresiones como «revolución nacional», «revolución española», «revolución nacionalsindicalista» e incluso «revolución social», la cual se debía integrar en las anteriores para poder ser reivindicada. Una revolución, aclaró, que no se debía identificar con el desorden sino con el orden, pero con uno nuevo y por ello mismo revolucionario. De ahí que también hablara en términos de «revolución verdadera» o «revolución pendiente». En esta línea, José Antonio compuso textos o discursos como *Juicio sobre la dictadura y la necesidad de la revolución nacional* (1934), *Doctrina de la revolución española* (1934), *La revolución necesaria* (1935), *Discurso sobre la revolución española* (1935) o *La tradición y la revolución* (1935). Entre otras, realizó afirmaciones como que «la revolución hemos de hacerla todos juntos, y así nos traerá la libertad de todos, no la de la clase o la del partido triunfante; nos hará libres a todos al hacer libre y grande y fuerte a España»[51].

En el contexto español también se debe mencionar Ramiro Ledesma Ramos. En su *Discurso a las juventudes de España* (1935) señaló que «la revolución nacional quiere y desea descubrir un manojo de verdades españolas, tanto de índole nacional como de índole social, que puedan y deban ser abrazadas por parte de todo el pueblo, sin posibilidad de crítica ni disidencia»[52]. En otro momento afirmó que, entre los objetivos de la revolución nacional, estaban una nueva ordenación social-económica, un reforzamiento de la presencia española en la esfera internacional y la «unidad moral de todos los españoles, vinculada en el culto a la Patria

común» o la «creación de un Estado totalitario, provisto de autoridad, capacidad y ayuda popular amplísima»[53].

Para acabar, en Alemania la retórica revolucionaria había sido impulsada por Arthur Moeller van den Bruck, en particular gracias al muy influyente libro *El Tercer Reich* (1923). En esta obra, escrita tras la debacle en la Gran Guerra y la Revolución de noviembre *(Novemberrevolution)* que desembocó en la República de Weimar, el pensador alemán buscó una respuesta a una coyuntura revolucionaria que no recayera en el reaccionarismo y que se plasmó en su proyecto de «revolución conservadora», movimiento últimamente reivindicado por pensadores vinculados a la extrema derecha como Alain de Benoist o Aleksandr Duguin. Según Moeller, mientras que los revolucionarios están animados por una ilusión de futuro, los reaccionarios lo están por una del pasado, razón por la que los revolucionarios conservadores debían buscar un horizonte histórico que pasara por deshacerse de nostalgias pasadistas y de incorporar a su manera la dimensión revolucionaria a su proyecto nacionalista y conservador. De hecho, la retórica revolucionaria era una apelación a la revolución para justamente evitarla y encauzarla hacia otros objetivos. La respuesta de Moeller no era la del rechazo sino la de la apropiación: no enfrentarse a la revolución en nombre de un pasado periclitado, irrecuperable y por ello indeseable, sino convertirla en un rostro más, y uno más moderno, del conservadurismo. En definitiva, mientras que la revolución descollaba a su juicio por ofrecer un horizonte de futuro que Moeller deseaba para renovar y propulsar su propuesta política, el rescoldo conservador le proporcionaba un fondo de pasado necesario para consolidarlo y solidificarlo. Con ello, sostuvo, se transformaba un impulso de destrucción en uno de creación y de estable permanencia. De ahí que afirmara:

> No queremos continuar impulsando la revolución, sino aquellas ideas de la revolución que yacían en su seno y ella misma no ha comprendido. Queremos unir estas ideas revolucionarias a las conservadoras, que siempre se acaban por producir, hasta alcanzar aquellas condiciones en las que podamos volver a vivir. ¡Queremos ganar *(gewinnen)* la revolución![54]

La influencia de la revolución conservadora fue tan innegable como oficialmente complicada en el nazismo. Ya en el poder Hitler proscribió buena parte de las obras de Moeller, a pesar de que, en su único encuentro

en persona, le hubiera comentado admirativamente años antes que «usted tiene todo lo que me falta. Usted elabora el armamento espiritual para la renovación de Alemania. Yo no soy más que un tambor y un agrupador. ¡Trabajemos juntos!»[55]. Por su parte, si bien Goebbels se refirió en su diario a Moeller como un profeta, también le reprochó que se quedara en la mera defensa de una redención espiritual, no extrajera las últimas consecuencias de su pensamiento y no proclamara con los nazis la guerra *(Kampf).*

Un explícito ejemplo de las posiciones que pasó a adoptar el nazismo hacia este movimiento intelectual fue protagonizado por Kurt Eggers, pensador y militar de las SS caído en combate en el frente ruso, en su inflamado y poco conocido texto *La revolución guerrera* (1941), donde entre otras cosas apuntó que

> mucho más peligrosos son los grupos que pretenden llevar a cabo el cambio necesario mediante una «revolución conservadora», pues los conceptos de revolución y conservadurismo no pueden ir unidos. Lo único que los «revolucionarios conservadores» tenían sobre los simples reaccionarios era una mejor visión de la realidad. Ellos vieron y advirtieron bien hacia dónde conducía la evolución de la ley de la historia, y a veces se sirvieron con habilidad del lenguaje de los revolucionarios. Sin embargo, al final intentaron vincular a la burguesía con la inevitable revolución para, por un lado, salvarla como «sustancia conservadora del Estado» en la nueva era y, por el otro, sustraerle el ímpetu apasionado a la revolución para hacerla «mansa». Los portadores de este punto de vista no eran revolucionarios, sino, en el mejor de los casos, partidarios de una reforma. Sin embargo, ya no había nada que reformar, pues el viejo y degenerado mundo se había ganado la muerte (…). Los «revolucionarios conservadores» solo habrían conseguido una mejora temporal del estado de cosas, pero nunca habrían podido crear un mundo nuevo[56].

Desde esta perspectiva, el problema de la revolución conservadora no habría sido precisamente su componente revolucionario, sino que lo fuera sobre todo a un nivel retórico que a la postre se contradecía con sus propuestas prácticas. No hay que olvidar que Moeller había tachado a Hitler de antiintelectual y que, desde su revista *Gewissen*, había criticado el Putsch de 1923. También intervinieron otros factores más en esa condena, como el carácter elitista del proyecto conservador, su focalización en una indeterminada revolución espiritual o un antisemitismo no lo bastante radical desde los parámetros nazis.

En la línea de esa retórica revolucionaria, en *Mein Kampf* (1925) Hitler identificó el movimiento nacionalsocialista con uno revolucionario centrado

en la cuestión racial. En sus discursos abundó en ello, en especial poco después de alcanzar el poder y lo que denominó «la revolución nacional», «la revolución nacionalsocialista» o «la revolución de 1933». Incluso Hermann Göring, en el prólogo que añadió a la traducción al alemán de *La marcha sobre Roma* de Italo Balbo, destacó la fraternidad de los proyectos fascista y nacionalsocialista y los situó conjuntamente dentro de un marco revolucionario que, citando a Ranke, no se asentaba en la reflexión sino en los grandes sentimientos del pueblo[57]. No debería extrañar que, tras la llegada de los nazis al poder, se fundara el 15 de septiembre de 1933 en Berlín un museo de la revolución *(Revolutionsmuseum)*, al que seguiría la creación de otros más por la geografía alemana[58].



Imagen del museo de la revolución de Berlín (1934).

A causa de su forma de acceder al gobierno, Hitler reivindicó la fecha de 1933 como una revolución pacífica y de orden que ni siquiera había roto ningún escaparate ni saqueado ninguna tienda, lo que contrastaba, subrayó, con las experiencias de 1789, 1871, 1917 o las revoluciones bávara y

húngara de 1919. En no pocos casos, además, Hitler acompañaba inmediatamente la palabra «revolución» de la de «restauración». No solo se trataba entonces de enfrentarse al legado de las revoluciones anteriores, sino de poner fin a la misma Era de las Revoluciones. Desde este prisma, retrataba la revolución de 1933 no solo como una revolución opuesta a las otras, sino como una que también servía para poner un punto final a esa convulsa etapa histórica. En diversos momentos remarcó que la revolución no se debía convertir en una «situación permanente» *(permanenter Zustand)* y que se debía encaminar «el torrente de la revolución hacia el lecho más seguro de la evolución»[59]. El objetivo era llevar a cabo la revolución última y definitiva. Por decirlo con sus palabras,

> la revolución nacionalsocialista llega a su fin como un proceso revolucionario y de poder. Como revolución ha cumplido plenamente lo que se podía esperar de ella. Del mismo modo que el mundo no vive de guerras, los pueblos no viven de revoluciones (…). En el pueblo alemán las revoluciones siempre han sido infrecuentes. La era nerviosa del siglo XIX ha llegado definitivamente a su final entre nosotros[60].

La revolución nacionalsocialista, como la fascista de Mussolini o las nacionales de Vichy y la España franquista, también se entendió en buena medida como una revolución que debía confrontarse con el legado de otra revolución, la francesa o, por extensión, la Ilustración[61]. No por ello se excluyó una Revolución rusa muchas veces descrita como una de sus extensiones y que, de la mano de juicios tempranos como los de Dietrich Eckart o Alfred Rosenberg, fue motejada como la «revolución judía bolchevique». Hitler analizó ya en 1923 la Revolución francesa como una tentativa judía por establecer su dominio frente a los arios y a la aristocracia[62]. Tras llegar al poder, Goebbels publicó el libro *Revolution der Deutschen* (1933), básicamente una compilación de discursos suyos, y el 1 de abril de ese año exclamó que con el gobierno nazi se procedía a una revolución del espíritu con la que se borraba «el año 1789 de la historia»[63]. Por su parte, Otto Strasser, inicialmente del ala izquierda del partido nacionalsocialista y expulsado por disensiones internas, había destacado en sus *14 Tesis de la revolución alemana* que «la Revolución Alemana derroca la cosmovisión de la Gran Revolución francesa y forma el rostro del siglo XX»[64]. Para acabar, y poco antes de su asesinato en la Noche de los cuchillos largos, Ernst Röhm aseveró en *La revolución nacionalsocialista y la SA* (1934) que «la revolución nacionalsocialista

significa la ruptura interior con el pensamiento de la Gran Revolución francesa de 1789»[65]. Por cierto, Hitler justificó su final en el marco del debate de la revolución: el problema de Röhm habría sido homenajear en exceso la revolución en tanto que revolución y querer convertirla en un estado permanente *(Dauerzustand)*[66].

Paradójicamente, para enfrentarse al legado de la Revolución francesa, y concluir de paso con la Era Revolucionaria que había inaugurado, se copió en buena medida el marco y la retórica revolucionaria. El carácter novedoso de esta dimensión revolucionaria del nacionalsocialismo alemán había sido expuesto (y celebrado) antes de su llegada al poder por el ilustre sociólogo Hans Freyer en su libro *Revolution von Rechts* (1931), donde criticó que hasta ese momento las revoluciones habían sido siempre de izquierdas y promovidas desde abajo. La revolución, añadió, era hasta ese momento la viva imagen de la división social, una crónicamente instalada en un último siglo y medio que definió como los tiempos de una «revolución en permanencia». Pensando en el nazismo, el deseo de Freyer era recuperar la unidad social y por ello realizar un desplazamiento del sujeto *(Subjektwechsel)* revolucionario que pasaría del proletariado al pueblo *(Volk)*. De ahí que agregara que «solo la deconstrucción *(Abbau)* de la revolución de la izquierda inaugura la revolución de la derecha»[67]. Únicamente de este modo la historia abandonaría el siglo XIX y se adentraría auténticamente en el XX. En alusión al célebre panfleto *¿Qué es el tercer Estado?* (1789) de Sieyès, en tanto que obra representativa de la Revolución francesa, precisó que hasta ahora el pueblo no había sido nada en el orden político, pero que en realidad lo era todo. También especificó que la libertad individual solo se podía conseguir como integrante de un colectivo.

Un episodio simbólicamente relevante tuvo lugar en noviembre de 1940, cuando el ideólogo nazi Alfred Rosenberg pronunció en la Asamblea nacional de Francia y en la París ocupada la triunfalista conferencia *Oro y sangre (Gold und Blut)* en la que ajustó cuentas con la herencia revolucionaria de 1789. Debido a defender valores como la tolerancia, la culpó sobre todo por la emancipación de los judíos, y por extensión de los negros (la palabra que empleó es *Neger*), con lo que a su juicio se habría corrompido la nación francesa. Siguiendo el relato contrarrevolucionario de Barruel, también la criticó por haber ayudado a propagar la masonería. En

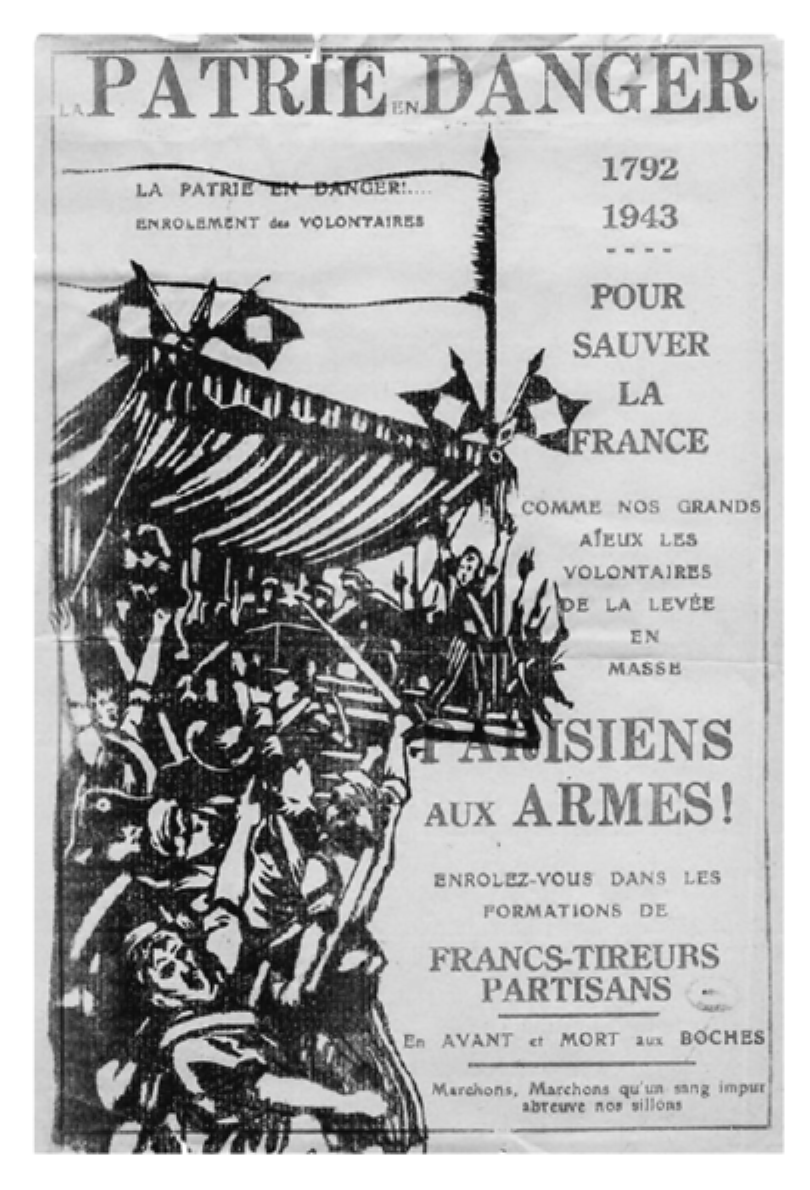
su opinión, todo eso habría coadyuvado al auge del principio del oro y del dinero en el mundo, lo cual habría conducido al estallido de la Primera Guerra Mundial. Frente a ello, reivindicó la revolución alemana fundada en la sangre. De ahí que escribiera que «los epígonos de la Revolución francesa se han topado con las primeras tropas de la gran revolución alemana» y que «con ello en principio se ha decidido hoy una lucha mundial»[68]. De este modo, y al conectar la campaña alemana de 1940 con el inicio de la Gran Guerra, se refería a la existencia de una especie de segunda Guerra de los Treinta Años. Su conclusión no era otra que afirmar que la era abierta en 1789 llegaba a su fin[69]. En una línea semejante, ya en *El mito del siglo XX* (1930) había afirmado que

> la Revolución francesa de 1789 no fue más que un gran colapso sin pensamientos creadores. Nosotros vivimos hoy su desmoronamiento *(Verfaulen)* y nuestro tiempo de cambios y de conocimiento de las especificidades de la sangre significa la mayor revolución del alma que conscientemente comienza hoy. Estos interrogantes de la época nos apremian diariamente. Es un deber de todos nosotros ocuparnos de ellas, dar cuenta de la lucha espiritual e incorporar a quienes se han despertado en las filas del ejército de la Alemania que se despierta[70].

El discurso de Rosenberg fue al poco tiempo respondido por el resistente de origen húngaro Georges Politzer en *Revolución y contrarrevolución en el siglo XX* (1941), folleto que circuló clandestinamente en la Francia ocupada y donde se propuso refutar punto por punto las afirmaciones del jerarca nazi. Con casos como este, la lucha entre fascismo y antifascismo se convirtió a nivel discursivo en una lucha en el campo de la memoria que enfrentó a dos interpretaciones de la historia que conectaban el pasado con el presente desde una perspectiva muy diferentemente revolucionaria. En una línea parecida, Maurice Thorez había destacado en 1935 que «no queremos dejar al fascismo la bandera de la Gran Revolución ni tampoco la Marsellesa de los soldados de la Convención»[71].

Por su parte, Politzer enfatizó en su escrito que la Revolución francesa era el honor histórico del pueblo francés y, en una expresión que recuerda a Jaurès, añadió que representaba un culto al pasado glorioso que, además, adquiría un nuevo sentido bajo la ocupación del imperialismo germánico. No por casualidad, el recuerdo de la Revolución francesa fue ampliamente reivindicado por la resistencia francesa como una memoria desde donde desafiar las políticas gubernamentales de Vichy o movilizarse frente al enemigo nazi. Además, Politzer, quien para ello se apoyó en citas de Lenin

y en una lectura marxista del acontecimiento revolucionario, salió en defensa de la Revolución francesa desde su postura comunista. Sin renunciar a un 1917 que a su juicio apuntaba hacia el futuro y retrató como la venganza de la derrota *communard* de 1871, el epicentro de su alegato lo situó en 1789. A fin de cuentas, su texto debe entenderse como una reacción a una sedicente revolución nazi que, personificada en Rosenberg, consistía en «la contrarrevolución más reaccionaria de la historia». En el momento en que el nazismo había puesto en cuestión todo el pasado derivado de la Revolución francesa, y que lo hacía además para respaldar la funesta «revolución nacional» de Vichy, el deber asumido por Politzer era el de defender también ese pasado injustamente injuriado. En otras palabras, la verdadera revolución nacional francesa no era la traición que en esos momentos se perpetraba en su nombre y protagonizaban sus compatriotas colaboracionistas, sino la acaecida un siglo y medio antes y que, pese al paso del tiempo, aún merecía ser reivindicada.



La patrie en danger 1792-1943 (1943). Cartel de la resistencia francesa.

Además, Politzer citó las célebres palabras de Marx de *El 18 de Brumario* en las que se remarcaba cómo los revolucionarios franceses se disfrazaron de romanos y que varias veces han sido recordadas en este libro. Acto seguido, añadió que

> los dirigentes nazis llevan a cabo, bajo un disfraz revolucionario y con frases revolucionarias, las tareas de la contrarrevolución de su tiempo; es decir, el ahogamiento de la revolución socialista. La historia, que en forma de farsa se repite aquí de nuevo, conduce a una farsa que se juega con la sangre y el luto de los pueblos. También el señor Rosenberg quiere pretender ser un hombre de progreso hablando y actuando en favor de la regresión[72].

La lucha antifascista, pese a que tras la Guerra Civil Española adquirió

una mayor transversalidad ideológica y dejó de identificarse con posiciones sobre todo comunistas o anarquistas, se acompañó no pocas veces de una retórica revolucionaria que no solo se proponía doblegar al enemigo sino también combatir por un mundo mejor que, por ello mismo, requería ser transformado. De ahí, por ejemplo, que en el seno de la resistencia francesa se promoviera la publicación de un diario como *Le Père Duchesne*, el mismo que, fundado en la Revolución francesa, había reaparecido en las revoluciones de 1848 y 1871. En la portada del primer número ya se subrayó que

> Le Père Duchesne eres tú, sois vosotros, somos nosotros, franceses de los derechos del hombre, de la revolución y de la libertad. Nos llamamos Père Duchesne porque en la época de la Gran revolución, la verdadera, la nuestra, aquella en la que vivimos todavía, aquella que aún brilla en el firmamento de la humanidad, aquella que juró la muerte de los tiranos, el pueblo del 93 encontró un poco de su aliento y de su cólera en un diario llamado Père Duchesne. Y cada día Le Père Duchesne estaba inmensamente encolerizado *(bougrement en cólere)*. Y por eso debe renacer hoy porque Francia tiene la necesidad de estar inmensamente encolerizada *(bougrement en cólere)*[73].

151e ANNEE AVRIL 1942

Le Père Duchesne

Haine aux tyrans, la Liberté ou la Mort

Douleur et Fureur!

Ce journal est fait pour crier.
Pour crier la rage, le dégoût et la honte des Français.
La rage d'être affamés et pillés après avoir été vendus.
Le dégoût envers les traitres.
La honte d'être esclave..

Prête-nous ta voix populaire et furieure *Père Duchesne* de la Révolution, rappelle-nous tes injures et tes imprécations ! Nous n'en n'aurons jamais assez contre le tyran des Peuples, ses hordes, ses suppôts, ses vendus, étrangleurs de liberté, tueurs de Républiques, fusilleurs et bourreaux.

Le Père Duchesne, c'est toi, c'est vous, c'est nous, Français des Droits de l'Homme, de la Révolution et de la Liberté. On s'appelle Duchesne comme Durand ou Dupont ou Gaillard ou Meunier : on s'appelle le Père Duchesne parce qu'au temps de la Grande Révolution, la vraie, la nôtre, celle dont nous vivons encore, celle qui brille otujours au firmament de l'Humanité, celle qui jura la mort des tyrans, le peuple de 93 retrouva un peu de son souffle et de sa colère dans un journal nommé le *Père Duchesne*.

Et chaque jour il était « bougrement en colère », le *Père Duchesne*.

C'est pourquoi il doit renaitre aujourd'hui, car la France a besoin d'être bougrement en colère.

Elle commence. Elle ne l'est pas encore assez.

Douleur et fureur. Est-ce que ça va continuer longtemps ainsi ? Est-ce que nous allons continuer à nous taire, dans la Patrie des hommes libres ? Est-ce que nous allons continuer à attendre que les Anglais, les Américains, les Russes, les Chinois avec tous les peuples conquis mais rebelles et qui réles voies de notre « pénitence » et de notre « salut », les uns regrettant Capet, les autres appelant Hitler.

...Mais tous souillant l'image du grand peuple de France, réduisant son fier génie frondeur, à une caricature, mettant sa lumière sous le boisseau. De la France de Montaigne, de Rabelais, de Voltaire, de Hugo, de la France des Révolutions et des Philosophes, ils veulent faire une fille du péché docile à la botte nazi ! Quels misérables et quels fous !

Ah ! bougre de bougre ! comme disait notre ancêtre le Père Duchesne de 93, on se fout du peuple ! Et le peuple français commence à s'en apercevoir.

Tremblez, canailles, installées au pouvoir par les tanks de l'ennemi. Vos maitres sont en train de crever dans les neiges et les plaines de Russie. Ne comptez pas sur les Jaunes pour les empêcher de sombrer un jour dans la défaite, le soulèvement de tous les peuples, la Saint-Barthélemy européenne de tous les nazis.

A vous, Français, Parisiens du Faubourg Antoine et de Belleville, Lyonnais, fils de ceux qui descendaient de la Croix-Rousse pour vivre en travaillant ou mourir en combattant, Marseillais, qui portèrent à la France son hymne impétueux, ouvriers, paysans, artisans attachés de toute votre chair et de tou votre cœur à la Liberté fondée par vos pères, gens des villes et des villages, c'est à vous que la voix du Père Duchesne 1942 va crier aussi fort et aussi souvent qu'elle le pourra le cri d'alarme et d'espoir, c'est pour vous aussi, écrivains, savants, penseurs, poètes, étudiants que nous voulons renouer la grande et véhémente tradition d'une France qui raille, qui fouille l'oppresseur avant de le chasser...

Pour que revive la France : haine au tyran Hitler ! Haine à ses agents et Vive la Vieille Liberté Française !

Primer número de Le Père Duchesne (1942).

Por su parte, el historiador Georges Lefebvre reivindicó la conexión entre la resistencia y la liberación de Francia con el pasado revolucionario en una serie de tres artículos. En el primero, con el sintomático título *De ella (D'elle)* que hacía referencia a una Revolución francesa tan recordada en esos momentos, inscribió la insurrección nacional dentro de la tradición revolucionaria de 1789 y destacó que «el espíritu de la revolución (…) continúa animando nuestro pueblo y permanece como el fermento de su sentimiento nacional»[74]. Incluso afirmó que las barricadas parecían ser la expresión de la psicología colectiva original del pueblo francés y, singularmente, del pueblo de París.

En otras ocasiones, y a causa del peculiar y fatídico momento histórico en el que se vivía, el recuerdo de 1789 implicaba continuar a su manera con una tradición de la revolución que al mismo tiempo no se supeditara a la memoria de ningún referente histórico concreto. Como en sus declaraciones del 23 de junio de 1942 o del 10 de mayo de 1943, incluso Charles de Gaulle recurrió a una imprecisa «revolución» para enmarcar la misión del pueblo francés frente al yugo alemán o el gobierno de Vichy[75]. Otro ejemplo fue el joven Albert Camus, cuyos artículos para *Combat*, fundada por el anticomunista Henri Frenay, están de todos modos atravesados por la cuestión de la revolución pendiente por hacer. Sintomáticamente, el subtítulo de esa revista no era otro que *«de la resistance à la révolution»*. En 1945 y justo tras el final de la guerra en Europa, llegó a escribir Camus que «Francia será revolucionaria o no será»[76]. Esa revolución deseada, que debía suceder a la rebelión de la Resistencia y habría sido posible gracias a los aprendizajes logrados tras cuatro años de combates contra el invasor nazi, es retratada como una revolución de los hábitos y una sustitución de la política por la ética. En otro momento se refirió concisamente a ella como un cambio institucional que proporcionase más justicia y más libertad. En esas mismas fechas Sartre señaló que era preciso «rematar el proceso comenzado con la Revolución de 1789, cosa que solo puede realizarse mediante una nueva revolución, esa revolución que se intentó en 1830, en 1848, en 1871 y que siempre fue seguida por una contrarrevolución»[77].

Fuera de la geografía francesa se podrían citar diferentes casos. Uno fue el

del destacado pensador laborista Harold J. Laski, autor de las interesantes *Reflections on the Revolution of our Time* (1943). Pese a retratar ahí el hitlerismo como la «apoteosis de la contrarrevolución», también remarcó que en verdad no era sinónimo de reaccionarismo ni de nostalgia por el pasado y que la misma contrarrevolución podía recurrir a gestos revolucionarios que debían ser confrontados como tales. De ahí que Laski señalara también que «podemos combatir la contrarrevolución con éxito si la combatimos con una idea revolucionaria (…). Todavía no hemos aprendido la importancia de la idea revolucionaria como arma vital de nuestra armadura»[78].

Por último, quisiera mencionar el discurso que Henry Wallace, a la sazón vicepresidente de los Estados Unidos, pronunció el 8 de mayo de 1942, dos semanas antes de que los nazis acabaran con la vida de Politzer. Esa célebre alocución, en no pocos momentos aderezada con tintes religiosos, llevó el título de *The Century of the Common Man* (aunque también se la conoció como *The Price of Free World Victory*) y tenía como meta hacer frente a la «satánica» revolución nazi. Fue tal su éxito que, una vez publicado por escrito y corregido levemente su contenido, se convirtió en uno de los discursos más leídos y reproducidos durante la Segunda Guerra Mundial. Se llegaron a distribuir millones de copias y se tradujo a veinte idiomas. Ahora bien, esa intervención no solo consistió en una durísima diatriba contra el enemigo nazi, sino que para ello se detuvo en una reivindicación general y transnacional de los pasados revolucionarios, entre los cuales Wallace incluyó el de la entonces aliada Unión Soviética, como una herencia que debía inspirar y espolear la lucha del presente:

> La marcha de la libertad de los últimos 150 años ha sido una larga revolución popular. En esta Gran Revolución de los pueblos están la Revolución americana de 1775, la Revolución francesa de 1792, las revoluciones latinoamericanas de la era bolivariana, la Revolución alemana de 1848 y la Revolución rusa de 1917. Cada una de ellas habló en nombre del hombre común en términos de sangre en el campo de batalla. Algunas se excedieron. Pero lo significativo es que la gente se abrió paso a tientas hacia la luz. Su gran mayoría aprendió a pensar y trabajar juntos. La revolución popular aspira a la paz y no a la violencia, pero si se atacan los derechos del hombre común, se desata la ferocidad de la osa que ha perdido a su cría[79].

De este modo, y pese a que Wallace procuró acercar el mensaje compartido al legado del New Deal de Roosevelt, la respuesta que quería impulsar frente a la amenaza fascista se desarrollaba en el marco de una

difusa herencia revolucionaria común que, con sus luces y sombras, coincidían en unos propósitos más o menos ilustrados que por ello se oponían frontalmente al mensaje fascista. Lo que desde ahí se armaba era más bien una especie de «revolución defensiva» o, por así decir, «contracontrarrevolución» que conjurara la tan temible como terrible contrarrevolución nazi. En otras palabras, la memoria activa de las revoluciones, aquí en plural, podía tener como principal misión no tanto la de proveer un nuevo horizonte de futuro concreto, al cual de todos modos no se renunciaba en absoluto, como la de defender al presente del fascismo. En un momento en que parecía no haber un horizonte promisorio de futuro, el pasado revolucionario podía aparecer como un recurso alternativo desde donde unirse y armarse simbólicamente contra la amenaza de la contrarrevolución.

---

[1] R. Luxemburg, *Gesammelte Werke,* vol. 4, Karl Dietz Verlag, Berlín, 2000, p. 534.

[2] W. Morris, «Why We Celebrate the Commune of Paris», *Commonweal,* 19 March 1887, p. 89. Más adelante añadió: «Por haber tomado audazmente la oportunidad que se les ofrecía para elevar a la masa de los trabajadores al heroísmo, celebramos ahora a los hombres de la Comuna de París. Ciertamente fallaron en conquistar inmediatamente la libertad material para el pueblo, pero con su valerosa acción avivaron y robustecieron las ideas de libertad e hicieron posible nuestra esperanza de hoy».

[3] M. Zambrano, «El sentido de la derrota», en J. Domingo y R. González (eds.), *Sentido de la derrota,* Barcelona, Gexel, 1998, p. 240.

[4] *Ibidem,* p. 242.

[5] *Ibidem,* p. 240.

[6] R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia,* Barcelona, Paidós, 2001, pp. 82-83.

[7] *Ibidem,* p. 92.

[8] F. Broncano, *Cultura es nombre de derrota: cultura y poder en los espacios intermedios,* Salamanca, Delirio, 2018, p. 413. En un sentido semejante, Eric Hobsbawm ha escrito que gran parte de su vida «ha estado dedicada a una esperanza que se ha visto claramente defraudada, y a una causa que ha fracasado visiblemente: el comunismo que empezó con la Revolución de octubre. Pero no hay nada como una derrota para agudizar la mente del historiador» (E. Hobsbawm, *Sobre la historia* [1997], Barcelona, Crítica, 1998, pp. 240-241).

[9] J. Spence, *En busca de la China moderna* [1990], Barcelona, Tusquets, 2011, p. 369.

[10] En el artículo 34 llegó a afirmar que: «cuando un solo habitante de este Imperio sea agraviado, todo el Imperio es agraviado. Y de nuevo, cuando el Imperio es agraviado o atacado, cada ciudadano es agraviado o atacado. Por ello, nadie puede decir que tal o cual país es atacado, que no me concierne porque estoy tranquilo en el propio, sino que [debe decir]: soy atacado cuando tal o cual país sufre como parte del conjunto que soy. El búlgaro debe conmoverse cuando el griego sufre. Y

este a su vez por él, y ambos por el albanés y el valaco» (R. Velestinlis, «The Rights of Man», en R. Clogg [ed.], *The Movement for Greek Independence 1770-1821. A Collection of Documents*, Londres, The MacMillan Press, 1976, p. 157).

[11] Citado en B. Porter, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-century Poland*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 28.

[12] Para la influencia de la Revolución rusa en el llamado Tercer Mundo, véase *Red Star over the Third World* (2017) de Vijay Prashad.

[13] Sun Yat-Sen, *Prescriptions for Saving China. Selected Writings of Sun Yat-Sen*, Hoover Institution Press, 1994, p. 279.

[14] G. Dimitrov, *Selected Works*, vol. 1, Sofia Press, 1972, pp. 208-209.

[15] Ho Chi Minh, *Ho Chi Minh on Revolution. Selected Writings*, Nueva York, Signet Book, 1967, pp. 61-62. Todavía tres décadas más tarde, tras referirse al dirigente bolchevique como «un símbolo de fe y una antorcha de esperanza», escribía: «Para los pueblos asiáticos, así como para los pueblos de todo el planeta que luchan por la paz, la independencia, la democracia y el socialismo, el leninismo es como el sol que trae consigo una vida gozosa. Lenin siempre concedió gran importancia al movimiento de liberación nacional de los pueblos asiáticos y lo consideró como parte de la lucha de las masas trabajadoras de todo el mundo contra los opresores imperialistas» (p. 256).

[16] J. C. Mariátegui, «Aniversario y balance», *Revista Amauta*, 17, 1928, p. 3.

[17] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* [1960], vol. 2, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 143.

[18] H. Arendt, *Entre pasado y futuro* [1961], Barcelona, Península, 1996, pp. 204-205.

[19] J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana qué*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 12.

[20] *Ibidem*, p. 12. Énfasis propio.

[21] J. Derrida, *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* [1993], cit., pp. 67-68.

[22] Citado en L. Lacour, *Les Origines du féminisme contemporain. Trois femmes de la Révolution: Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe*, París, Plon, Nourrit et Cie, 1900, p. 420.

[23] J. W. Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre: Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 67.

[24] Citado en A. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Madrid, 1993, p. 160. Las citaciones de Olympe de Gouges han sido extraídas de aquí.

[25] E. Palm d’Aelders, *Appel aux françaises sur la régénération des moeurs et nécessité de l’influence des femmes dans un governement libre*, París, Imprimerie du Cercle Social, 1790, p. 9.

[26] Véase su libro *Les femmes dans la France moderne* (2015).

[27] Recogido en *Révolutions de Paris, dédiées à la nation et au district des Petits Augustins*, 21 de noviembre de 1793, pp. 276-277.

[28] L. de Bonald, *Du divorce, consideré au XIXe siècle* [1801], París, Adrien Le Clere, 1839, p. 183.

[29] Th. von Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Frauen*, Berlín, 1792, pp. 405-406.

[30] H. Auclert, *Journal d’une suffragiste*, París, Gallimard, 2021, p. 107. En otro momento escribe: «Las mujeres, quienes dando impulso en los salones a las ideas filosóficas habían preparado la revolución y habían ayudado tanto a hacerla, se indignaron al verse excluidas del derecho común y condenadas por los revolucionarios autócratas a permanecer como parias en la nueva sociedad» (H. Auclert, *Le vote des femmes*, París, Giard y Brière, 1908, p. 89).

[31] H. Auclert, «Le Quatre-vingt-neuf des femmes», *La Citoyenne*, 145, 1889, p. 1.

[32] H. Auclert, *Égalité sociale et politique de la femme et de l’homme: discours prononcé au Congrès ouvrier socialiste de Marseille*, 1879, p. 15.

[33] M. Deraismes, «Séance d’Ouverture», *Congrès français et international du droit des femmes*, París, Dentu, 1889, p. 10.

[34] J.-V. Daubié, *La Femme pauvre au XIXe siècle*, París, Guillaumin, 1866, pp. 334-335.

[35] Citado en K. Offen, *Feminismos europeos 1700-1950: una historia política* [2000], Madrid, Akal, 2015, p. 224.

[36] A. Leo, *La femme et les moeurs: liberté ou monarchie*, París, 1869, p. 148.

[37] A. Leo, «La Révolution sans la femme», *La Sociale*, 8 de mayo de 1871 (quiero expresar mi agradecimiento por haberme buscado el texto entero a Carlos Lombas). Unos años antes Jenny d’Héricourt había escrito en la misma línea el siguiente pasaje: «¡Tengan cuidado, señores! Nuestros derechos tienen los mismos fundamentos que los suyos y al negar los primeros están negando en principio los segundos. Y todavía una palabra más, pretendidos discípulos de las doctrinas del 89, y habremos concluido. ¿Saben por qué tantas mujeres tomaron partido por nuestra gran Revolución, armaron a los hombres y acunaron a sus hijos al canto de la Marsellesa? Porque, bajo la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, creían ver la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana. Cuando la Asamblea se encargó de sacarlas de su error, careciendo de lógica a su juicio y cerrando sus reuniones, abandonaron la Revolución y ustedes saben lo que sucedió. ¿Y saben por qué, en 1848, tantas mujeres, sobre todo entre el pueblo, se declararon a favor de la Revolución? Esperaban que se sería más consecuente que en el pasado. Y cuando, en su estúpido orgullo y falta de inteligencia, los representantes no solo les prohibieron reunirse, sino que las expulsaron de las asambleas de hombres, las mujeres abandonaron la Revolución, separaron a sus maridos e hijos de ella, y ustedes saben lo que sucedió. ¿Lo comprenden finalmente, señores los inconsecuentes? Les digo de verdad que todas sus luchas serán en vano si la mujer no camina con ustedes» (J. de Héricourt, *La femme affranchie*, vol. 2, París, 1860, pp. 45-46).

[38] J. de Maistre, *Consideraciones sobre Francia* [1796], Madrid, Rialp, 1955, p. 234.

[39] B. Mussolini, *El espíritu de la revolución fascista*, Ediciones informes, 1976, p. 22.

[40] *Ibidem*, p. 226.

[41] *Ibidem*, p. 343.

[42] *Ibidem*, p. 234.

[43] R. Farinacci, *Storia della rivoluzione fascista*, vol. 3, Cremona, Cremona Nuova, 1937, p. 264.

[44] *Les messages du Maréchal*, Édition du Secrétariat général de l’information et de la propagande, París, 1941, p. 80.

[45] N. Dompnier, «Entre La Marseillaise et Maréchal, nous voilà! Quel hymne pour le régime de Vichy?», en M. Chimènes (dir.), *La Vie musicale sous Vichy*, Éditions Complexe, Bruselas, 2001, pp. 72-76.

[46] Resulta macabro que esta composición no fuese más que un plagio de un fragmento de la ópera *La Margoton du bataillon* de Kazimierz Oberfeld, compositor judío asesinado en Auschwitz en 1945.

[47] No está de más recordar que el libro concluía con estas encendidas líneas tan llenas de contenido en un año como 1939: «¡Juventud de 1939! La Declaración también es una tradición, y una tradición gloriosa. Al leerla, escucha la voz de los antepasados que te hablan, los que lucharon en Valmy, en Jemappes, en Fleurus, al grito de «¡Viva la nación!». Ellos te han hecho libre; aprecia la nobleza del obsequio: el hombre es el único en el universo que puede serlo. Te repiten que tu suerte está en tus manos y que de ti, solo de ti, depende la suerte de la ciudad futura. Date cuenta del riesgo: puesto que constituye un atractivo para ti, no te hará retroceder. Mide la magnitud de la tarea, pero también la dignidad con que te reviste. ¿Renunciarás? Tus antepasados confían en ti; tú serás pronto la nación: “¡Viva la nación!”» (G. Lefebvre, *1789: Revolución francesa* [1939], Barcelona, Laia, 1973, p. 278). Por cierto, estas mismas líneas desaparecieron silenciosamente de la traducción inglesa

realizada en 1947 por R. R. Palmer. El posfacio que Albert Soboul añadió más tarde al libro de Lefebvre concluía con estas inequívocas palabras: «Ese recuerdo es revolucionario por sí solo. Todavía nos exalta» (*ibidem*, p. 341).

[48] H. Pétain, *La France nouvelle. Principes de la communauté,* París, Fasquelles Éditeurs, 1941, pp. 61-62.

[49] «Franco nous a dit», *Candide,* 18 de agosto de 1938, p. 4.

[50] F. Franco, *Palabras del Caudillo,* Ediciones Fe, 1939, pp. 54-55. La retórica revolucionaria de Franco fue muy duradera y se extendió hasta los años 60.

[51] J. A. Primo de Rivera, *Discursos y escritos (1922-1936),* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 318.

[52] R. Ledesma Ramos, *Discurso a las juventudes de España,* Madrid, Herederos de R. L. Ramos, 1981, p. 95.

[53] R. Ledesma Ramos, *¿Fascismo en España? La patria libre: nuestra revolución,* Madrid, Herederos de Ramiro Ledesma Ramos, 1988, p. 43.

[54] A. Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich,* Berlin, Der Ring, 1923, p. 22. En otro momento añadió: «El Tercer Reich será cuando nosotros queramos. Pero solo podrá vivir si no es una copia, sino una nueva creación *(Neuschöpfung)*» (*ibidem*, p. 196). Más adelante, otro revolucionario conservador como Edgar Jung, escribió *Alemania y la revolución conservadora* (1932). En este texto, publicado justo un año antes de la llegada de Hitler al poder, señaló en una línea parecida que «la Revolución alemana en la que nos hallamos apenas adoptará formas manifiestas como la francesa en el asalto (*Sturm*) de la Bastilla. Será prolongada como lo fue la Reforma, pero determinará el rostro de la humanidad con mayor profundidad. Revisará sin contemplaciones todos los valores humanos y disolverá todas las formas mecánicas. Se opondrá a las fuerzas espirituales, fórmulas y objetivos de la Revolución francesa. Será la gran contrarrevolución conservadora que impedirá la disolución de la humanidad occidental al fundar un nuevo orden, un nuevo *ethos* y una nueva unidad occidental bajo el liderazgo alemán (…). Del mismo modo que la Revolución francesa desplazó el centro de gravedad de Europa hacia Occidente, la Revolución alemana devolverá el corazón de Europa, su centro, al lugar que le corresponde» (E. Jung, «Deutschland und die Konservative Revolution», en *Deutsche über Deutschland,* Múnich, Albert Langen, 1932, p. 369). Tras su oposición a Hitler, Jung fue asesinado en la Noche de los Cuchillos Largos.

[55] J. Toland, *Adolf Hitler,* vol. 1, Nueva York, Doubleday, 1976, p. 118.

[56] K. Eggers, *Die kriegerische revolution,* Berlín, Zentralverlag der NSDAP, 1941, pp. 8-9.

[57] I. Balbo, *Der Marsch auf Rom: Tagebuch der Revolution 1922,* Leipzig, Kittler Verlag, 1933, p. 5. En su discurso del 28 de septiembre de 1937 en Berlín, y refiriéndose a la fascista y a la nazi, Mussolini exclamó en la misma línea que «aunque el curso de las dos revoluciones no haya sido el mismo, el objetivo que ambas querían alcanzar, y alcanzaron, es idéntico: la unidad y la grandeza del pueblo» (*Opera omnia di Benito Mussolini,* vol. 28, Florencia, La Fenice, 1959, p. 249).

[58] Ch. Clark, «Time of the Nazis», en A. C. T. Geppert y T. Kössler, *Obsession der Gegenwart. Zeit im 20. Jahrhundert,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, pp. 161ss.

[59] M. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen,* vol. 1, Leonberg, Pamminger & Partner, 1988, p. 286. Por su parte, Arendt ya destacó que el totalitarismo nazi formulaba «promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente» (H. Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 481).

[60] M. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen,* vol. 1, cit., pp. 447-448.

[61] Como ya apuntó Zeev Sternhell, «el crecimiento del fascismo no hubiera sido posible sin la rebelión contra la Ilustración y la Revolución francesa que barrió Europa a fines del siglo XIX y

principios del XX» (Z. Sternhell, M. Sznajder, y M. Asheri, *El nacimiento de la ideología fascista* [1989], Madrid, Siglo Veintiuno, 1994, p. 1). Por su parte, apunta Richard Evans que «los nazis consideraban que estaban deshaciendo toda la obra de la Revolución francesa y dando marcha atrás al reloj, en un sentido político al menos, hasta mucho más atrás: hasta los inicios de la Edad Media. Su concepción del pueblo era racial más que civil. Todas las ideologías a las que la Revolución francesa había dado origen debían ser destruidas. La Revolución nazi debía ser la negación en la historia mundial de su predecesora francesa» (R. Evans, *La llegada del Tercer Reich. El ascenso de los nazis al poder,* Barcelona, Península, 2005, p. 500).

[62] Citado en R. Zitelmann, *Hitler*, *Selbstverständnis eines Revolutionärs,* Stuttgart, Klett-Clotta, 1990, p. 74.

[63] W. von Hippel (ed.), *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit? Die Französische Revolution im deutschen Urteil von 1789 bis 1945,* Múnich, DTV, 1989, p. 43.

[64] O. Strasser, *The Fourteen Theses of the German Revolution,* en B. Miller Lane y L. J. Rupp (ed.), *Nazi Ideology before 1933 A Documentation*, Austin, University of Texas Press, 1978, p. 110.

[65] E. Röhm, *The National Socialist revolution and the S.A.: speech of Reichsminister Chief of Staff Ernst Röhm before the Diplomatic Corps and the Foreign Press in Berlin, on 18 April 1934*, Berlín, Müller & Sohn, 1934. Más adelante añadía: «La revolución no es el curso de los acontecimientos en la lucha por el poder gubernamental y su consecución, más bien es la reforma del pensamiento de los alemanes en el sentido de una nueva visión del mundo. La revolución nacionalsocialista es, por tanto, si se entiende correctamente, un proceso educativo de la visión del mundo que ya comenzó hace muchos años y que solo se completará cuando el último camarada popular alemán se haya convertido en portador y afirmador del nacionalsocialismo en pensamiento y acción».

[66] M. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen,* vol. 1, cit., p. 411.

[67] H. Freyer, *Revolution von Rechts*, Jena, Eugen Diederichs, 1931, p. 37.

[68] A. Rosenberg, *Gold und Blut. Rede am 28. November 1940 in der französischen Abgeordnetenkammer zu Paris,* Múnich, Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher, 1941, p. 16.

[69] Su intervención finalizaba con estas palabras ya pronunciadas en 1926: «Del caos, de la penuria y de la desgracia, la idea internacional ha sido contrarrestada por el ideal nacional *(völkisch).* La victoria de este ideal en todos los campos significa la auténtica revolución mundial del siglo XX» (*ibidem*, p. 21).

[70] A. Rosenberg, *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts,* Munich, Hoheneichen Verlag, 1939, p. 562.

[71] M. Thorez, *Œuvres choisies,* vol. 1, París, Éditions sociales, 1967, p. 165. Más adelante especificaba que La Marsellesa era el himno del pasado y La Internacional el del futuro. Una consecuencia conocida de este posicionamiento fue la película que dirigió Jean Renoir acerca del célebre himno revolucionario.

[72] G. Politzer, *Révolution et contre-révolution au XXe siècle,* París, Éditions sociales, 1947.

[73] *Le Père Duchesne*, abril de 1942, p. 1. «Bougrement en còlere» es deliberadamente una expresión que ya provenía de la tradición hébertista de la Revolución francesa.

[74] G. Lefebvre, «D'elle», *Annales historiques de la Révolution française* 198 (1969), p. 570.

[75] Las palabras exactas de la última declaración fueron: «el terrible trastorno *(bouleversement)* político, económico, social y moral en el que el desastre, la traición y la usurpación han sumido a nuestro país no concluirá simplemente porque las fuerzas alemanas e italianas hayan sido aplastadas por las fuerzas aliadas. Ese trastorno tiene causas profundas. La guerra actual es para todas las naciones, y ante todo para Francia, una revolución colosal» (Ch. de Gaulle, *Mémoires de guerre. L'Unité, 1942-1944*, París, Plon, 1956, p. 474).

[76] A. Camus, *La Noche de la verdad: los artículos de Combat (1944-1949),* Barcelona, Debate, 2021, p. 302.

[77] J. P. Sartre, *La república del silencio. Estudios políticos y literarios,* Buenos Aires, Losada, 1960, p. 41.

[78] H. J. Laski, *Reflections on Revolution of our Time*, Londres, George Allen, 1943, pp. 282-283.

[79] H. A. Wallace, *Century of the Common* Man, Nueva York, International Workers Order, 1943, p. 24. Más adelante, Wallace agregó desde una retórica revolucionaria: «El pueblo, en su milenaria y revolucionaria marcha hacia la manifestación aquí en la tierra de la dignidad que hay en cada alma humana, tiene como credo las Cuatro Libertades enunciadas por el presidente Roosevelt en su mensaje al Congreso del 6 de enero de 1941. Estas cuatro libertades son el núcleo mismo de la revolución por el cual las Naciones Unidas han tomado su posición. Los que vivimos en Estados Unidos podemos pensar que no hay nada muy revolucionario en la libertad de religión, la libertad de expresión y la libertad del miedo a la policía secreta. Pero cuando empezamos a pensar en el significado de la libertad frente a la miseria para el hombre medio *(average man),* entonces sabemos que la revolución de los últimos 150 años no ha concluido, ni aquí en Estados Unidos ni en ninguna otra nación del mundo. Sabemos que esta revolución no puede detenerse hasta que la libertad de la necesidad *(want)* se haya alcanzado realmente» (p. 26).

11. La Revolución haitiana y las asimetrías de la tradición

> «No hay obra que no se vuelva contra su autor: el poema aplastará al poeta, el sistema al filósofo, el acontecimiento al hombre de acción». Émile Cioran, *La tentación de existir*.
>
> «Elegid entre la esclavitud o la revolución. No hay punto intermedio». Mably, *Derechos y deberes del ciudadano*.
>
> «Los esclavos se negaron a escuchar amenazas y no se les hizo ninguna promesa. Dirigidos de principio a fin por hombres que habían sido esclavos y no sabían leer ni escribir, libraron una de las más grandes batallas revolucionarias de la historia. Antes de la revolución parecían subhumanos (…). La revolución los transformó en héroes». C. L. R. James, «The Revolution and the Negro»
>
> «La república de Haití, por el solo hecho de existir, podrá tener una gran influencia en el destino de los africanos en el nuevo mundo (…). Una república negra en medio del Atlántico es un faro elevado, hacia el que dirigen la mirada sus opresores rugiendo y los oprimidos suspirando. Al verlo la esperanza sonríe a cinco millones de esclavos repartidos por las Antillas y por el continente americano. Una sacudida universal ha hecho estremecer al nuevo mundo. Por todas partes se habla de derechos, de deberes, de constituciones, de representación nacional; dondequiera que resplandezcan los emblemas de la libertad, el esclavo los ve; dondequiera que se oigan los cantos de la libertad, el esclavo los oye. ¿Creéis que las chispas eléctricas no llegan a su corazón?» Abbé Grégoire, *De la noblesse de la peau ou du préjugé des blancs contra la couleur des africains et celle de leurs descendans noirs et sang-melés.*

LA IMPENSABLE REVOLUCIÓN HAITIANA

La revolución estallada hace dos siglos en Haití, país cuyo lema actual oficial es «Libertad, Igualdad, Fraternidad», puede ser analizada como una recepción crítica respecto a la Revolución francesa. La compleja insurrección en lo que entonces se conocía como la colonia de Saint Domingue se legitimó en diversos momentos sobre la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y, en consecuencia, bajo la pretensión de extender esos derechos a los habitantes negros, en su gran mayoría esclavos, y a los mulatos de esa isla del Caribe. Ese gesto de apropiación fue un acto deliberado y consciente y, de forma análoga al uso que De Gouges hizo de los derechos, condujo a una situación en que se desafiaba al gobierno de la Revolución francesa al mismo tiempo que se

invocaban los principios sobre los cuales se asentaba.

Esta maniobra se plasmó de diversos modos. Uno de los primeros, y fuera todavía de un marco abolicionista, fue mediante la redacción de un cuaderno de quejas *(cahier de doléances)* en octubre de 1789 en el que, de la mano de figuras como Vincent Ogé, se solicitó la igualdad de derechos para todos los hombres libres sin importar el color de la piel[1]. No sin contradicciones, y aunque también apelasen a otros marcos o referentes políticos, los derechos fueron recordados en varias ocasiones por los esclavos y entre los rebeldes circularon panfletos con la declaración de 1789. Un buen ejemplo del uso de la retórica de los derechos se reflejó más tarde en la carta que los sublevados Biassou, Jean-François y Belair mandaron a la Asamblea Nacional Francesa en julio de 1792. Este fue uno de los pasajes más significativos:

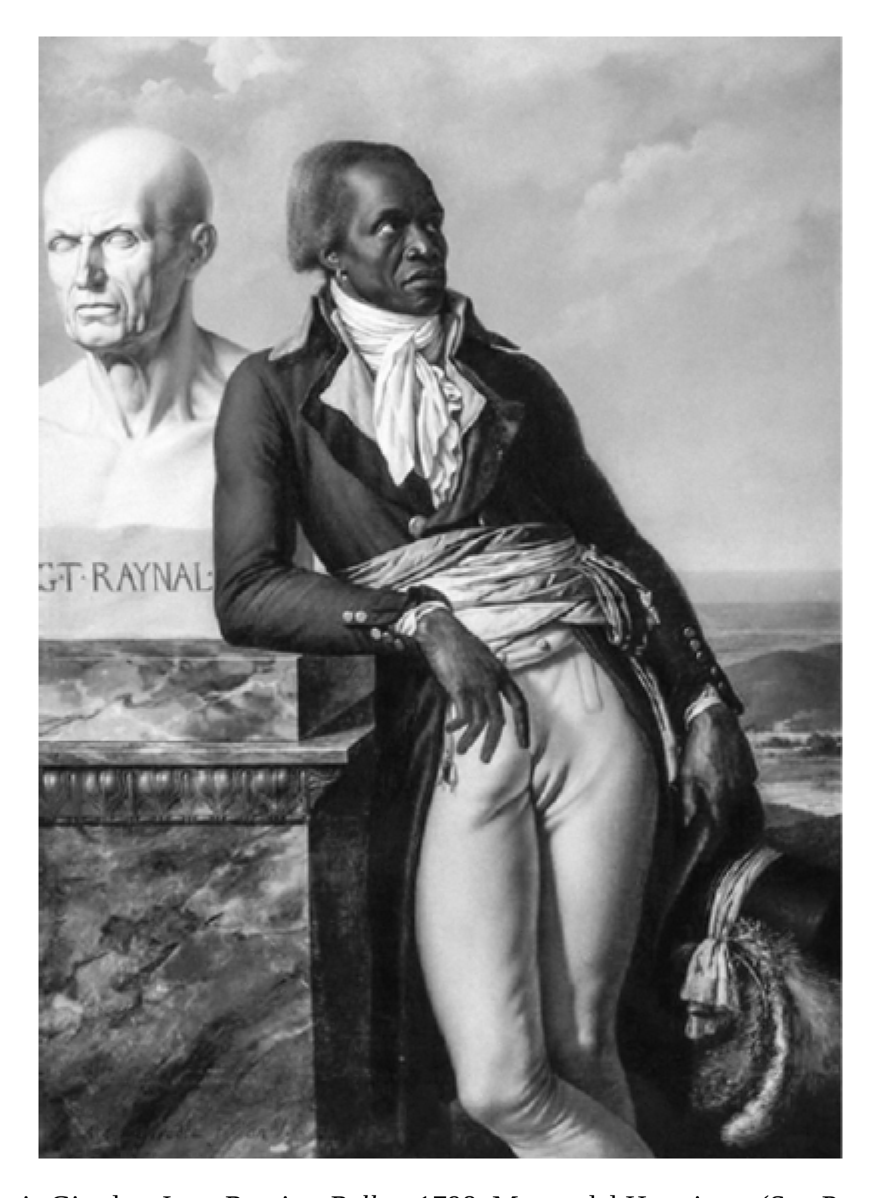
> Somos vuestros iguales, pues, por derecho natural, y si la naturaleza se complace en diversificar los colores dentro de la raza humana, ni es un delito ser negro ni una ventaja ser blanco. Si los abusos en la colonia han continuado durante varios años, eso fue antes de la afortunada revolución que ha tenido lugar en la patria [Francia], la cual nos ha abierto la senda por la que nuestro coraje y nuestro trabajo nos permitirán ascender, para llegar al templo de la libertad, lo mismo que esos valientes franceses que son nuestros modelos y a los que todo el universo está contemplando (…). ¿Habéis olvidado que os habéis comprometido con la Declaración de los Derechos del Hombre, que dice que los hombres han nacido libres, iguales en derechos; que sus derechos naturales incluyen la libertad, la propiedad, la Seguridad y la resistencia a la opresión?[2]

De este modo se podía observar cómo los admiradores y herederos de una revolución se podían girar en contra de esta y, ante sus notorias contradicciones, demandarle una coherencia que, con la salvedad de excepciones como Sonthonax, Chaumette o Marat[3], generalmente no fue bien recibida ni comprendida. Según el barón de Vastey en uno de los primeros textos haitianos que se preocupó por historiar y explicar la revolución esclava, el *Essai sur les causes de la revolution et des guerres civiles d'Hayti* (1819), «la Revolución francesa de 1789 es la causa principal de las revoluciones de Haití, el derecho del hombre proclamado frente al universo debía resonar en los corazones de los *negros* y los *blancos* por igual»[4].

Las luchas, pues, no eran solo *contra* la revolución, sino que al mismo tiempo podían serlo también *desde* ella. Al fin y al cabo, una revolución se caracteriza por abrir un nuevo horizonte político que puede ser recogido y

ampliado desde otros lados. Como se denunció desde Haití, la universalidad preconizada en la retórica revolucionaria fue excluyente en la práctica y, como en el caso de las mujeres, los esclavos no fueron liberados ni considerados como ciudadanos. Aunque eso se resolvió con mayor prontitud, en un principio tampoco lo fueron los negros libres. De ahí que, pese al desafío a los privilegios que representaba la Revolución francesa, desde Haití se criticara la existencia y persistencia de otros rostros suyos que perpetuaban la desigualdad social. En este caso, se denunciaba la pervivencia de una «aristocracia de los colores» o «de la piel» análoga a la «aristocracia de los sexos» que había sido objeto de los reproches de Auclert. Por ello, Aimé Césaire destacó siglo y medio más tarde que el debate colonial introdujo en la revolución su propia contradicción: por un lado, quienes querían detenerla y, por el otro, quienes querían continuarla y extenderla. La revolución habría tomado así conciencia de que «ella no es más que una, pero doble; es decir, que ella está rica de un devenir y henchida de una historia»[5].

Gracias a los esfuerzos y luchas de los insurrectos se logró que la esclavitud fuese abolida en Francia en febrero de 1794, aunque seis meses antes los comisarios enviados a Saint Domingue ya lo habían decretado para el territorio de la isla. En buena medida, y pese a que la decisión estaba asociada a un Léger-Félicité Sonthonax que fue un sincero abolicionista, se debió más a la necesidad que a la virtud. En aquel momento el gobierno revolucionario temía perder la más suculenta de sus colonias, muy dividida a nivel interno e invadida por tropas inglesas y españolas. Además, también se consiguió que un representante de la Convención Nacional Francesa fuese Jean-Baptiste Belley, el primer diputado negro de la historia de Francia y Europa.

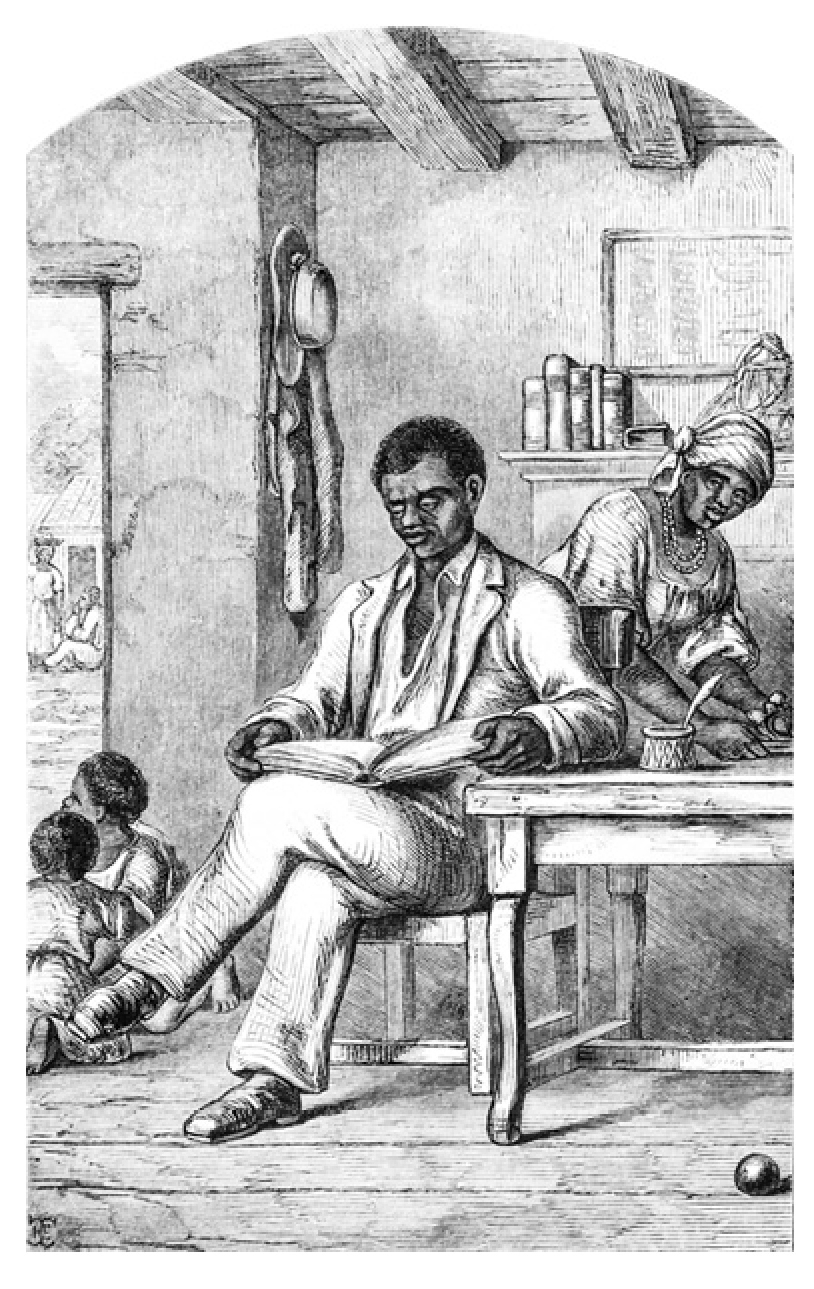


Anne-Louis Girodet, *Jean-Baptiste Belley,* 1798. Museo del Hermitage (San Petersburgo).

Obsérvese que está apoyado junto al busto de Raynal, el famoso *philosophe* asociado a la causa de la abolición de la esclavitud y que había fallecido poco antes, en 1796.

Sin embargo, la abolición se reveló a la postre como una situación meramente pasajera. Pese a que logró sobrevivir al momento jacobino y al Directorio, al final solo duró ocho años. Napoleón la derogó en 1802, si bien esta medida ya se podía prever a partir del ambiguo redactado de la Constitución de 1799, la primera de la Revolución francesa que no vino antecedida por una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y que además anunciaba, sin detallar su contenido, que las colonias tendrían un régimen de leyes especial. Como respuesta,

Louverture, el llamado Espartaco negro (una figura evocada años antes por Denis Diderot)[6], se excedió deliberadamente en sus prerrogativas y promulgó la primera constitución haitiana de 1801, la primera que oficial y explícitamente declaró la esclavitud en todo el mundo y proclamaba que todos los hombres eran iguales sin importar el color de su piel. Al poco tiempo, y aprovechando la paz de Amiens (1802) con las otras potencias europeas, Napoleón acarició el proyecto de expandir su imperio por el Caribe y envió una importante expedición punitiva a la isla comandada por su cuñado el general Charles-Victoire-Emmanuel Leclerc. Este emprendió una represión terrible y capturó a Louverture, quien falleció en una prisión gala en 1803. Al respecto, Chateaubriand anotó lacónicamente en sus *Memorias de ultratumba* que el Napoleón negro fue imitado y matado por el Napoleón blanco.



J. R. Beard, *Toussaint Louverture leyendo la obra del abate Raynal*, 1853. New York Public Library.

Durante los combates entre las tropas gubernamentales y las haitianas se sucedieron episodios curiosos, como la famosa anécdota de que las fuerzas de los dos bandos entonasen las mismas canciones revolucionarias (La Marsellesa o el *Ça Ira*), algo que habría generado confusión entre los soldados enviados desde la metrópoli[7]. Además, muchos efectivos de las fuerzas polacas, las cuales habían sido reclutadas bajo el engaño de que iban a reprimir una insurgencia contrarrevolucionaria, se pasaron al bando

de los esclavos insurrectos y se los pasó a conocer más tarde como los blancos negros de Europa. Finalmente, la victoria inicial de las tropas napoleónicas resultó ser efímera. Una vez que se observó que se iba a restablecer la esclavitud, y bajo el liderazgo del controvertido Jean-Jacques Dessalines, la colonia se alzó otra vez en armas y terribles crímenes se prodigaron por ambos lados. En medio de ese contexto, el general Leclerc escribió a Napoleón:

> Hay que destruir a todos los negros de las montañas, tanto hombres como mujeres, y salvar solo a los niños menores de 12 años; destruir a la mitad de los de las llanuras y no dejar en la colonia ni un solo hombre de color que haya llevado la charretera. De lo contrario, la colonia nunca estará tranquila y a principios de cada año, sobre todo después de temporadas asesinas como esta, usted tendrá una guerra civil que comprometerá la posesión del país[8].

Las tropas francesas, diezmadas asimismo a causa de una espantosa epidemia de fiebre amarilla, fueron finalmente derrotadas y Dessalines desató una horrible venganza contra una población blanca a la que en gran parte masacró, lo que ayudó a reforzar y «confirmar» la mala imagen de los demonizados esclavos haitianos en el mundo occidental. También se debe decir que hubo no poca oposición interna a esos crímenes y que ya los primeros historiadores haitianos, como Juste Chanlatte, Thomas Madiou o Beaubrun Ardouin, lamentaron o criticaron estos excesos. Al mismo tiempo también se quiso recordar a los franceses cómo su propia revolución había desembocado en no pocos episodios sanguinarios y que la causa auténtica de las violencias desatadas, descritas como vengativas, era la durísima y reiterada represión sufrida antes. Hay que pensar que, a causa de las inhumanas condiciones de explotación, la esperanza de vida de los esclavos al llegar a Haití oscilaba entre los siete y los diez años y que un tercio de ellos moría en el primer año.[9]

Saint Domingue alcanzó su independencia y, como homenaje a los antecesores indígenas, lo hizo bajo el nombre de Haití. Con ello se rompía simbólicamente con el pasado colonial europeo y se abría a un nuevo futuro. Sin embargo, la oficial Declaración de Independencia del 1 de enero de 1804 se acompañó del lema «*liberté ou la mort*» que conectaba con la tradición revolucionaria americana y francesa. Además, este documento se asoció a una proclama de Dessalines que no solo se refería a los franceses como «bárbaros» y «pueblo verdugo», sino que también exhortaba a los

haitianos a ser como niños que maduran y que rompieran con aquello que entorpeciera su marcha. Más aún, llegó a exclamar: «sigamos otros pasos, imitemos a aquellos pueblos que, llevando su solicitud hasta el porvenir, y temiendo dejar a la posteridad el ejemplo de la cobardía, preferían ser exterminados que ser borrados de la lista de pueblos libres»[10].

LIBERTÉ OU LA MORT.

113

ARMÉE INDIGÈNE.

AUJOURD'HUI premier Janvier, mil huit cent quatre, le Général en Chef de l'armée Indigène, accompagné des Généraux, Chefs de l'armée, convoqués à l'effet de prendre les mesures qui doivent tendre au bonheur du pays.

Après avoir fait connaître aux Généraux assemblés, ses véritables intentions, d'assurer à jamais aux Indigènes d'Hayti, un Gouvernement stable, objet de sa plus vive sollicitude; ce qu'il a fait par un discours qui tend à faire connaître aux Puissances Etrangères, la résolution de rendre le pays indépendant, et de jouir d'une liberté consacrée par le sang du peuple de cette Isle; et après avoir recueilli les avis, a demandé que chacun des Généraux assemblés prononçât le serment de renoncer à jamais à la France, de mourir plutôt que de vivre sous sa domination, et de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance.

7

Lt Gov. Nugent

No 28 10 March 1804

Declaración de independencia de Haití (1804).

La Declaración de Independencia haitiana también llamó la atención por su carácter vengativo y declarar el odio eterno a la Francia derrotada. En ese aspecto contrastaba con la menos conocida y más conciliadora

Declaración de Independencia a la que sustituyó y proclamada apenas cinco semanas antes, el 29 de noviembre de 1803, con las firmas de Henri Christophe, Augustin Clerveaux y Dessalines mismo. Además, y a diferencia de la posterior, esta primera y luego olvidada Declaración de Independencia enlazaba con la retórica de los derechos. Ya al principio del documento se afirmaba respecto a los haitianos que «restituidos a nuestra dignidad original, hemos recuperado nuestros derechos». En un arranque de honestidad incluso deploró las víctimas inocentes en un memorable párrafo final:

> Si en las diversas sublevaciones que han tenido lugar, los blancos de los que no teníamos motivos para quejarnos han perecido como víctimas de la crueldad de soldados o cultivadores demasiado cegados por el recuerdo de sus males pasados como para distinguir entre los que eran y no eran propietarios humanos, deploramos sinceramente su desgraciada suerte, y declaramos a la faz del universo que estos asesinatos se cometieron a nuestro pesar (…). Quienes tienen un mínimo conocimiento de la historia saben que un pueblo, aun el más civilizado de la tierra, es propenso a todo tipo de excesos cuando está agitado por la discordia civil, y que los jefes, sin un apoyo poderoso, no pueden castigar a todos los culpables sin encontrar nuevos obstáculos sin cesar. Ahora que la aurora de la paz nos hace presagiar un tiempo menos tempestuoso, y que la calma de la victoria ha sucedido a los desórdenes de una guerra horrible, Saint Domingue debe tomar un nuevo aspecto y su gobierno debe ser en lo sucesivo el de la justicia.

Por otro lado, en Haití se aprobó una nueva constitución en 1805, donde no solo se decretó la abolición de la esclavitud, aprobada ya cuatro años antes, sino también la del látigo, en tanto que su símbolo. Su conocido artículo 14, y que pese a su fama no se reprodujo en las constituciones posteriores, declaraba que todos los habitantes debían pasar a ser conocidos bajo la denominación genérica de «negros». No obstante, un año después, y después de haberse proclamado emperador, Dessalines fue asesinado bajo la acusación de ser un tirano y el día de su óbito, el 17 de octubre, fue celebrado en Haití como «la fiesta de la libertad». Su controvertida memoria no sería recuperada hasta cuatro décadas más tarde. Se consolidó en tiempos de Faustin Soulouque, quien asimismo se designó a sí mismo emperador en 1849 y revisó la constitución de 1846 para instituir el 2 de enero como una fiesta nacional en honor a Dessalines[11].

Tras la muerte de Dessalines la isla se abismó en una interminable e intrincada historia de conflictos y divisiones internas. El territorio se escindió durante más de una década en dos partes: la septentrional, controlada por Henri Christophe; y la meridional, gobernada por Alexandre

Pétion. Esta última se convirtió en esos años en una tierra de asilo para numerosos exiliados, entre los cuales el jacobino Jacques Nicolas Billaud-Varenne o luchadores contra el Imperio español como Manuel Piar, Francisco Javier Mina, Pierre Labatut o Simón Bolívar. Este fue ayudado en 1816 por Pétion con la provisión de dinero, barcos y efectivos a cambio de que aboliera la esclavitud en los territorios que conquistara. Bolívar, quien luego se distanció de Haití y traicionó sus promesas, le escribió ese mismo año al dirigente haitiano por carta que este era «el autor de nuestra libertad» e incluso agregó que «hemos dado un grande ejemplo a la América del Sur. Este ejemplo será seguido por todos los pueblos que combaten por la independencia. Haití ya no permanecerá aislado entre sus hermanos. Se encontrarán la liberalidad y los principios de Haití en todas las regiones del Nuevo Mundo»[12].

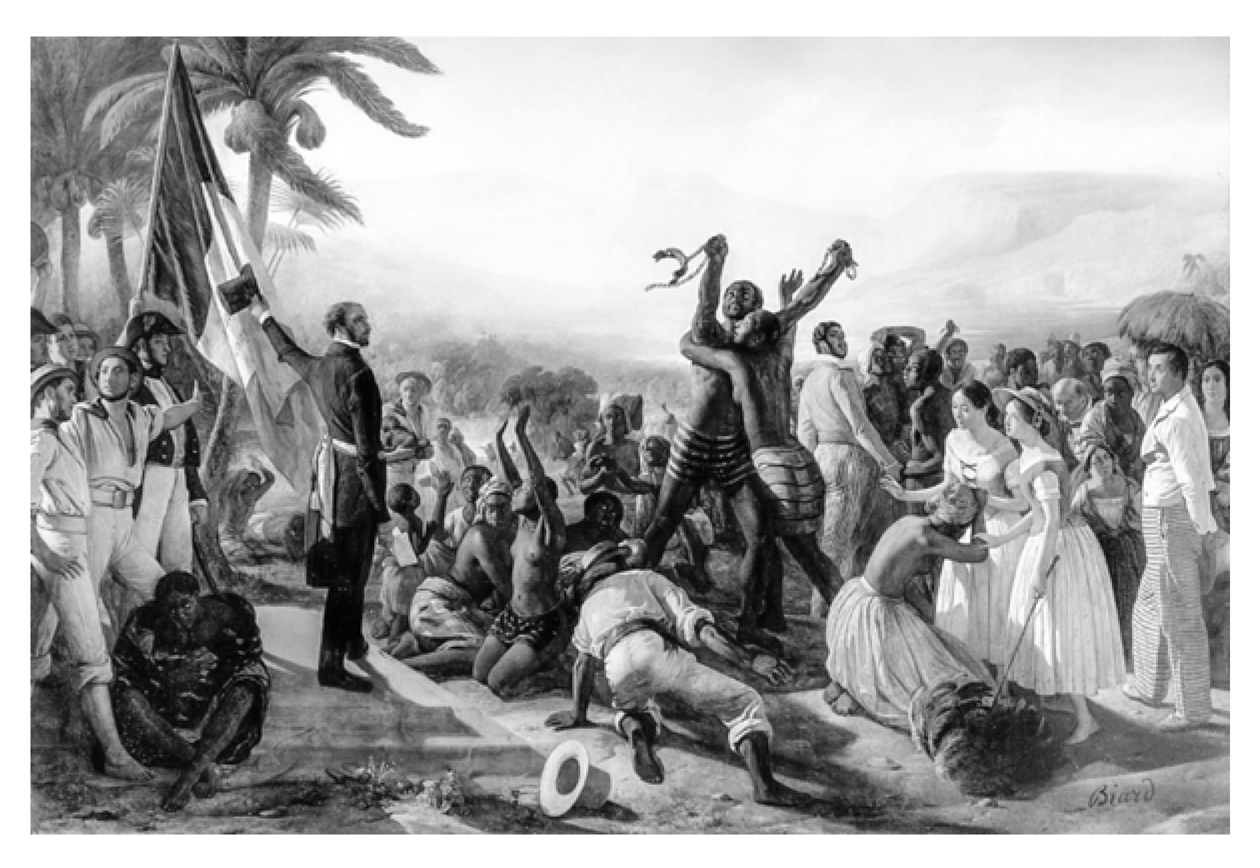
La herencia de los esclavos haitianos fue recogida a su manera, y no sin contradicciones, por otras figuras de la isla caribeña y en el presente un político haitiano como Jean-Bertrand Aristide apela aún a su legado. Anteriormente fue reivindicado desde otros lados, en especial por representantes de la lucha de los derechos de los negros como Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey o el citado Aimé Césaire. También se podría mencionar al poeta y político senegalés Léopold Sédar Senghor, quien reconoció la importancia de la historia haitiana para el desarrollo del movimiento de la *négritude*[13]. El recuerdo haitiano fue también rememorado en muchas luchas contra el imperialismo blanco, desde los grupos presentes en la misma Haití contra la ocupación de su territorio por las tropas americanas a partir de 1915 hasta los movimientos de liberación de otros países como Argelia, Vietnam o Cuba.

Según la leyenda, una ya relatada por Pamphile de Lacroix en 1819, el propio Louverture habría profetizado algo semejante y, aludiendo a un símbolo tradicional de la Revolución francesa, le habría comentado al capitán que lo transportó a Francia que «al derrocarme, solo se ha derribado el tronco del árbol de la libertad de los negros en Santo Domingo. Esta volverá a crecer desde sus raíces, porque son numerosas y profundas»[14]. Hace medio siglo apostilló Aimé Césaire sobre Haití que

> quiérase o no, en ese país todo converge hacia Toussaint e irradia de nuevo de él. Toussaint es todo un centro. El centro de la historia haitiana, el centro sin duda alguna de la historia antillana. Cuando por vez primera hizo irrupción en la escena histórica, había muchos movimientos en

> formación, empezados por otros, pero detenidos a final de camino, lánguidos, impotentes para estructurarse: el movimiento blanco hacia la autonomía y la libertad de comercio; el movimiento mulato hacia la igualdad social; el movimiento negro hacia la libertad. Toussaint unió todos esos movimientos, los prosiguió y los profundizó. Cuando se fue, estaba acabado el triple movimiento o a punto de serlo. Para decir toda la verdad, con él se iba Santo Domingo. Pero nacía Haití, la primera de todas las naciones negras[15].

Ahora bien, en contraste con la relevancia histórica de la Revolución francesa, en este caso se observa una enorme diferencia en cuanto a la influencia y sobre todo visibilidad en la tradición revolucionaria. Pese a que hubo personas que admiraron lo que sucedía en Haití, como ese William Wordsworth que le dedicó en seguida un soneto a Louverture en el que destacó el gran legado que dejaba para la posteridad[16], y que el episodio bien pudo influir, más inadvertidamente, en Hegel y en su exposición de la dialéctica del amo y del esclavo de *La fenomenología del espíritu* (1807)[17], el mensaje y el ejemplo de esa revolución de esclavos no calaron en Europa ni en la memoria revolucionaria. Como ha escrito Michel-Rolph Trouillot, se trató de una revolución impensable y la mayoría de sus contemporáneos fueron incapaces de comprender o reconocer lo que estaba pasando[18]. Desde su óptica europea, eran poco más que unos esclavos negros del Nuevo Continente, un colectivo sin historia y considerado como inferior, quienes osaban desafiar y contrariar la vanguardia revolucionaria del Viejo; quienes, incluso, vencieron a las entonces imbatidas tropas napoleónicas. Sin embargo, y aunque no se deba sobredimensionar su influencia, eso no impidió que los abolicionistas citaran el caso haitiano para suprimir el tráfico de esclavos en los territorios británicos, lo que oficialmente se logró en 1807. La esclavitud sobrevivió más de un cuarto de siglo aún, hasta 1834, cuando se prohibió tras una revuelta jamaicana de 1831 que no fue ajena al antecedente haitiano. A las colonias francesas la abolición llegó con la Revolución de 1848 y el advenimiento de la Segunda República. En realidad, oficialmente, pues de facto duró en algunos territorios hasta 1905[19].



François-Auguste Biard, *Abolición de la esclavitud en las colonias francesas,* 1848. Palacio de Versalles.

Antes, Francia había ideado varias tentativas para recuperar la isla y presionó con éxito para que ningún otro país reconociera su independencia, al menos a nivel oficial[20]. Tras los procesos de independencia hispanoamericanos, se consideró que esas aspiraciones coloniales ya no tenían sentido en esa parte del globo y se pasó a una estrategia leída a menudo como precursora del neocolonialismo: a cambio del reconocimiento de la independencia haitiana, la monarquía de Carlos X forzó en 1825 a Haití a pagar una ingente multa como indemnización a los propietarios esclavistas y envió una armada para presionar y asegurar el pago. Al año siguiente la antigua nación esclava quebró y entró en un ciclo terrible de endeudamiento que se alargó durante décadas e hipotecó el futuro del país durante mucho más tiempo todavía.

En los años posteriores a la aceptación del compromiso con Francia por parte del dirigente Jean-Pierre Boyer, quien unos años antes había reunificado las dos partes de Haití, los países comenzaron a reconocer la independencia de la antigua nación esclava. España no lo hizo hasta 1855,

bajo el Bienio Progresista. En cambio, no se suele saber que, a su manera, Haití fue el primer país en reconocer y apoyar la independencia de Grecia frente al dominio otomano y, aunque no haya pruebas, se ha afirmado que desde la isla del Caribe se les mandaron recursos en forma de café y un pequeño destacamento de cien voluntarios. Todo se debió a que, al conocer el ejemplo histórico de Haití, unos exiliados griegos en París, entre los cuales el erudito Adamantios Koraís, decidieron contactar con el gobierno de la isla. La respuesta del presidente Jean-Pierre Boyer del 15 de enero de 1822 resulta muy interesante, en parte por los paralelismos entre el destino griego y el haitiano y por esas alusiones a la Antigüedad por las que la Guerra de Independencia de Grecia parecía ser una reactualización de las Guerras Médicas.

> Nos enteramos con gran entusiasmo de que la Hélade se ha visto obligada a tomar las armas para ganar su libertad y la posición que una vez tuvo entre las naciones del mundo. Un episodio tan bello y justo, y mayormente los primeros éxitos que lo han acompañado, no pueden dejar indiferentes a los haitianos, pues nosotros, como los helenos, fuimos sometidos largo tiempo a una esclavitud deshonrosa y finalmente, con nuestras propias cadenas, quebramos la cabeza del tirano (…). Transmitan a sus compatriotas los cálidos deseos que el pueblo haitiano les envía para su liberación. Los descendientes de los antiguos helenos, en este nuevo despertar de su historia, esperan trofeos dignos de Salamina. ¡Ojalá muestren ser como sus antepasados y que, guiados por las órdenes de Milcíades y en los campos del nuevo Maratón, sean capaces de alcanzar el triunfo de esta santa empresa que han emprendido en favor de sus derechos, su religión y su patria! ¡Y ojalá que finalmente y en virtud de sus sabias decisiones, sean conmemorados por la historia como herederos de la resistencia y las virtudes de sus antepasados![21]

Estados Unidos tardó mucho tiempo en reconocer la independencia de Haití. Y eso pese a que paradójica e indirectamente, al derivar en la adquisición de Luisiana y con ello duplicar su territorio, fue el país más beneficiado. No lo hizo hasta 1862, con más de medio siglo de retraso, y, no por casualidad, ya en tiempos de Abraham Lincoln y una Guerra de la Secesión (1861-1865) en la que el recuerdo haitiano no dejó de estar presente entre los abolicionistas. Reconocer antes la independencia de Haití hubiera sido algo equivalente a condenar implícitamente la propia institución de la esclavitud. Además, hay que tener en cuenta que lo que suscitaba una revolución como la haitiana no era tanto indiferencia o desprecio como miedo, sobre todo al principio, a causa de los efectos que este amenazador y exagerado «jacobinismo negro» podía desencadenar en

el propio territorio. Como era previsible, los propietarios esclavistas promovieron una leyenda negra contra Haití con el fin de defender la permanencia y la legitimidad de la esclavitud. Ese miedo anidó en un principio en líderes de la Revolución americana como Washington, Adams o Jefferson y evidenció las contradicciones y limitaciones de su mensaje revolucionario. No deja de ser irónico que este último, quien en un borrador luego descartado de la versión definitiva de la Declaración de la Independencia había denunciado al rey de Inglaterra por promover el tráfico de esclavos africanos[22], escribió en cambio el 14 de julio de 1793 al futuro presidente James Monroe que

> cada día estoy más convencido de que todas las islas de las Indias Occidentales quedarán en manos de la gente de color y que tarde o temprano habrá una expulsión total de los blancos. Ya es hora de que preveamos las escenas sangrientas que seguramente nuestros hijos y posiblemente nosotros mismos (al sur del Potomac) tendremos que sortear y tratar de prevenir[23].

Entretanto, el ejemplo haitiano fue reivindicado desde otros lados. En 1795 inspiró revueltas de esclavos como la del mulato Julien Fédon en la entonces británica isla de Grenada o al año siguiente en la capitaneada por el zambo José Leonardo Chirino en la actual Venezuela[24]. En mayor o menor medida, el contagio revolucionario se dio a lo largo de todo el Caribe, de la Luisiana en esos momentos administrada por España hasta Guyana o una Santa Lucía independiente entre 1795 y 1796. En la holandesa colonia de Curaçao estalló otra rebelión en 1795, uno de cuyos jefes se hacía llamar Toussaint y otro era popularmente conocido como Rigaud[25]. Se cuenta también que en 1805 los esclavos brasileños se paseaban con collares con la imagen de un Dessalines que, tras haber proclamado la independencia de Haití, se había convertido en el campeón simbólico de la causa antiesclavista[26]. De nuevo se trató de una tradición oculta temida por la dominante que, sobre todo, mas no exclusivamente, pasó de no blancos a no blancos, de esclavos a esclavos. Años más tarde se manifestó de nuevo en las fallidas revueltas de Aponte de 1812 en Cuba, en la de Barbados de 1816, o también en la conocida como revuelta de los Malê de 1835, en Bahía (Brasil), donde destacó asimismo la presencia del Islam[27]. Esta capacidad de contagio entre las comunidades negras no debe extrañar, pues, como luego señaló Frederick Douglass, los

revolucionarios haitianos «golpearon por la libertad de todos los negros del mundo»[28].

ESTADOS UNIDOS Y LA MEMORIA DE HAITÍ

La Revolución haitiana tuvo una importante continuidad en Estados Unidos. En el sur del país su ejemplo inspiró rebeliones como las de Gabriel (1800), Nueva Orleans (1811) o Vesey (1822), proyectada para el 14 de julio[29]. A ellas les siguió la de Nat Turner (1831), la cual casi coincidió en el tiempo con la sublevación polaca contra el zar Nicolás I, razón por la que la prensa norteamericana prácticamente simultaneó sus elogios hacia los lejanos rebeldes polacos con sus injurias hacia los rebeldes esclavos del propio país[30]. Además, tanto los partidarios como los detractores de la abolición tuvieron muy presente una Revolución haitiana cuyo recuerdo se intensificó en la década de 1850 y cuya «reedición» se esperaba o temía próximamente[31]. Todo ello influyó en la rebelión de John Brown en 1859, que contribuyó al estallido de la Guerra de Secesión y con ello a la abolición de la esclavitud. Con motivo de su polémica ejecución, una avenida de Puerto Príncipe recibió su nombre y se declararon tres días de luto en la isla del Caribe[32]. Asimismo, se le rindió un gran servicio fúnebre en cuyo altar se inscribió la dedicatoria «A John Brown, mártir de la causa de los negros». De nuevo, la cuestión simbólica fue no poco importante.

Mientras tanto, el miedo al *haitianismo* se esparció por muchos países, en especial Brasil, y las noticias sobre ese nuevo país del Caribe fueron a menudo censuradas o silenciadas. En caso necesario, también se podían difundir otras, a menudo exageradas o *fake news*, para subrayar su desgobierno o anarquía. También cundió por numerosos lugares un pánico que hizo temer que cualquier disturbio con esclavos pudiera derivar en un alzamiento como el haitiano. Como hemos visto, la tradición revolucionaria no solo es cultivada por sus partidarios, sino también propagada y exhibida dramáticamente por unos enemigos o exiliados que la identifican con un Terror que con premura proyectan a cualquier situación de conflicto. De ahí que, cuando el abolicionista negro Frederick Douglass viajase a la isla en 1861, la retratara como una «refutación de las calumnias y las descalificaciones de nuestra raza»[33]. Una consecuencia de ese pavor, una

auspiciada en no pocos casos también por antiabolicionistas, fue justamente la prohibición del tráfico de esclavos en muchos territorios por el temor a que se multiplicasen en exceso. A fin de cuentas, una conclusión extraída de la Revolución haitiana fue que su triunfo se explicaba por una gran desproporción entre el número de propietarios y de esclavos, los cuales constituían en torno al 90% de la población de la isla, que no se debía repetir[34].

Por el otro lado, la memoria positiva de Haití se cultivó de diversas maneras. Nada más comenzar la Guerra de Secesión, Wendell Phillips, abogado blanco miembro de la American Anti-Slavery Society, dio la conferencia *One of the Greatest Men in History: Toussaint Louverture* (1861), donde puso al dirigente haitiano por encima de Cromwell o Napoleón y a la altura de Lafayette o Washington, comparación no poco frecuente y estratégica entre los abolicionistas. Por su parte, James Theodore Holly, el primer obispo afroamericano de la iglesia episcopal protestante, pronunció su conferencia *Vindication of the Capacity of the Negro Race for Self Governance and Civilized Progress* (1857) donde destacó acerca del episodio haitiano que

> esta revolución es uno de los estallidos más nobles, grandiosos y justificados contra la opresión tiránica registrados en las páginas de la historia del mundo (…). La Revolución haitiana es también el acontecimiento político más grandioso de esta o cualquier otra época. En cuanto a las causas de peso y los aspectos maravillosos y más importantes, supera a la Revolución americana en un grado incomparable. La revolución de este país fue solo la revuelta de un pueblo ya comparativamente libre, independiente y altamente ilustrado (…). Pero la Revolución haitiana fue una revuelta de una clase de esclavos sin educación y serviles contra sus tiránicos opresores (…). Los obstáculos a superar y las dificultades a afrontar en la Revolución americana, comparados con los de la haitiana (…) no eran más que una «tormenta en un vaso de agua»[35].

Muy importante fue la obra de William Wells Brown. Nacido él mismo esclavo, publicó en medio de la Guerra de Secesión el libro *The Black Man: His Antecedents, His Genius, and His Achievements* (1863), donde, además de parangonar a Louverture con Washington, reivindicó la memoria de numerosas figuras de la historia negra, entre las cuales los esclavos rebeldes Denmark Vesey o Nat Turner. La semblanza biográfica del último concluía con la frase «todos los ojos se dirigen ahora hacia el sur, en busca de otro Nat Turner»[36]. Antes, el mismo año en que se le compró oficialmente su libertad, había impartido su conferencia *St Domingo: its Revolutions and its*

Patriots (1854) para reivindicar la memoria de la Revolución haitiana. Como en otras ocasiones de la tradición revolucionaria, su convicción era que «ninguna revolución ha dado lugar a mayores héroes que la de Santo Domingo. Pero ningún historiador les ha hecho justicia»[37]. En otro pasaje se interrogaba Wells Brown:

> ¿Quién sabe si un Toussaint, un Christophe, un Rigaud, un Clerveaux y un Dessalines, pueden aparecer algún día en los Estados del Sur de esta Unión? Que están ahí, nadie lo duda. Que sus almas están sedientas de libertad, todos lo admiten. El espíritu que llevó a los negros a tomar las armas y a derramar su sangre en la guerra de la Revolución americana, está todavía entre los esclavos del sur; y, si no nos equivocamos, no está lejos el día en que la revolución de Santo Domingo se reedite en Carolina del Sur y Luisiana[38].

Además, la misma herencia revolucionaria derivada de Haití, como aconteció entre los esclavos de Estados Unidos, no dejó de entremezclarse con apropiaciones de otras tradiciones como la religión cristiana, incluyendo un mito del éxodo interpretado en clave política, la Revolución francesa y, por supuesto, la americana. Un ejemplo fue David Walker, campeón del abolicionismo y él mismo hijo de un esclavo. En su *Appeal to the Coloured Citizens of the World* (1829), y frente a los referentes de la Antigüedad, exhortó a recordar el ejemplo de Haití, al que se refirió como «gloria de los negros y terror de los tiranos»[39]. Ahora bien, si los haitianos denunciaron las contradicciones del mensaje de la Revolución francesa, Walker hizo algo semejante al de la Revolución americana y su Declaración de Independencia. De ahí que escribiera:

> ¡Americanos, mirad vuestra Declaración! ¿Entendéis vuestro propio idioma? Escuchad vuestro lenguaje, proclamado al mundo, el 4 de julio de 1776: «Sostenemos estas verdades como evidentes por sí mismas, que TODOS LOS HOMBRES HAN SIDO CREADOS IGUALES. Que ellos han sido dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables; que entre ellos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Comparad vuestro propio lenguaje de arriba, extraído de su Declaración de Independencia, con vuestras crueldades y asesinatos infligidos por vuestros crueles y despiadados padres y vosotros mismos a nuestros padres y a nosotros[40].

Otros abolicionistas negros hicieron una argumentación semejante. De hecho, ya se puede hallar en James Forten y sus *Series of Letters by a Man of Colour* (1813)[41]. Quizá el caso más conocido y brillante fue el de Frederick Douglass, una de las grandes y más populares figuras históricas del abolicionismo, en su célebre *¿Qué es para el esclavo el 4 de Julio?*

(1852). Ahí elogió la Revolución americana y apuntó sobre sus protagonistas que «no puedo contemplar sus grandes hazañas más que con admiración. Fueron estadistas, patriotas y héroes, y por el bien que hicieron y los principios por los que lucharon, me uniré a vosotros para honrar su memoria»[42]. Sin embargo, Douglass se giró luego hacia la actualidad y señaló que

> tenemos que ver con el pasado solo en la medida en que lo podemos hacer útil para el presente y para el futuro. Damos la bienvenida a todos los motivos inspiradores, a las acciones nobles que pueden ganarse desde el pasado. Pero el tiempo, el tiempo importante, es ahora. Vuestros padres han vivido, muerto y realizado su trabajo, y gran parte lo han hecho bien. Vosotros vivís y debéis morir, y debéis hacer vuestro trabajo. No tenéis derecho a disfrutar como hijos de una parte del trabajo de vuestros padres, a menos que vuestros hijos sean bendecidos por vuestra labor. No tenéis derecho a desgastar y malgastar la duramente ganada fama de vuestros padres para cubrir vuestra indolencia[43].

Douglass subrayó que esa revolución estaba incompleta, pues lo conseguido solo eran la libertad y la independencia de los blancos. «La libertad ganada es vuestra; y vosotros, por tanto, podéis celebrar adecuadamente este aniversario. El 4 de julio es el primer gran hecho en la historia de vuestra nación»[44]. El problema, adujo, es que se habían quedado a medias y que él mismo, solo por el color de su piel, era uno de los muchos que se quedaba arbitrariamente excluido de esa por otro lado gloriosa tradición.

> ¡Yo no estoy incluido en este glorioso aniversario! Vuestra elevada independencia solo revela la inmensurable distancia entre nosotros. Las bendiciones de las que en este día os regocijáis no se disfrutan en común. La rica herencia de justicia, libertad, prosperidad e independencia, legada por vuestros padres, es compartida por vosotros, no por mí. La luz del sol que os trajo la vida y la salud, me ha traído cicatrices *(stripes)* y muerte a mí. Este 4 de julio es *vuestro*, no *mío*. Podéis regocijaros, yo debo estar de luto[45].

Douglass abogó por continuar con el espíritu de esa lucha fundacional hasta el final y de hacerla coherente con sus propios principios. No se trataba tanto de luchar por unos valores nuevos cuanto de renovarlos y hacerlos extensibles a toda la humanidad. Lo contrario, llegó a decir, sería deshonrar la memoria de los padres fundadores. Al mismo tiempo, como en su Conferencia sobre Haití de 1892, podía criticar el aciago desarrollo político de la república negra, aunque eso no le impedía añadir gracias a ella se había enseñado «al mundo el peligro de la esclavitud y el valor de la

libertad. En este sentido, ha sido el más grande de todos nuestros maestros modernos»[46].

Con todos estos ejemplos se observa que la lucha con la tradición revolucionaria se puede plantear en clave *interna*. En tales casos no se trataba de reivindicar *otras tradiciones*, sino de reivindicar de manera alternativa las ya existentes con el fin de reabrirlas a los colectivos marginados; o también, como hizo Wells Brown en una obra como *The Negro in the American Rebellion* (1867) o antes William Cooper Nell en *The Colored Patriots of the American Revolution* (1855), para visibilizar cómo estos habían participado e influido *de facto* en unos acontecimientos cuya memoria oficial no les brindaba su merecido correlato y reconocimiento. Incluso se reivindicó la figura de Crispus Attucks, asesinado en la posteriormente llamada Matanza de Boston (1770), como el primer mártir de la Revolución americana. Desde esta perspectiva, los negros se presentaban como un colectivo que había contribuido a la fundación e independencia de una república, la americana, que luego no los reconoció propiamente como hijos y/o ciudadanos suyos. En tales casos se denunciaba la incoherencia, inconsistencia o hipocresía de una tradición revolucionaria. Y, con ello, lo que en cierto sentido se pretendía era reactivar y re-revolucionar esa tradición.

Por eso, lo que se puede plantear es que cuando se reivindica una tradición no solo se hace con un acontecimiento revolucionario del pasado, sino también desde la asunción de unas críticas que de este modo también se incorporan a esta tradición. El caso haitiano evidencia que la renovación de la tradición revolucionaria también se realiza a menudo, y no de forma bienvenida, desde fuera. Así pues, tampoco por lo que respecta a la revolucionaria convendría caer en una lectura burkeana de la tradición. Por añadidura, desde esta perspectiva la tradición revolucionaria ya no solo remitiría a ese pasado de referencia, o asimismo a sus promesas y horizontes de futuro, ya que también puede incluir a esos futuros que bajo su égida y pese a sus críticas, o precisamente gracias a ellas, se han desarrollado y que, todos juntos, conforman un pasado reivindicable. En otras palabras, la tradición no solo debe remitir al pasado de nuestro presente, sino que también puede abrirse a los diversos futuros de ese pasado.

LAS ASIMETRÍAS DE LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA

En la memoria revolucionaria, aún mayoritariamente eurocéntrica, hay fuertes asimetrías y no pocos olvidos. Esa asimetría se manifiesta en la frecuente invisibilización o postergación de esas tradiciones no europeas, como si la tradición no destacase continuamente por su pluralidad o su mestizaje. Sin ir más lejos, y también en el seno de la memoria revolucionaria, a los no europeos a menudo no se les ha reconocido una historia, y mucho menos un papel histórico relevante y meritorio dentro de la cultura occidental. Eso puede explicar que, pese a citar un libro como *Los jacobinos negros* de C. L. R. James, el historiador R. R. Palmer no prestara apenas atención a la Revolución haitiana en su remarcable libro *The Age Of The Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800* (1959 y 1964). Según ha señalado Eduardo Grüner, prácticamente lo mismo se puede decir de clásicas historias de la Revolución francesa como las de Madame de Staël, Mignet, Thiers, Lamartine, Michelet, Blanc, Tocqueville, Quinet, Taine, Guérin o Soboul. Por supuesto, en esta lista también podríamos incluir a Hannah Arendt y a muchos otros autores más[47]. También en este campo se ha creído en la existencia de algo así como unos «pueblos sin historia», o de una historia no lo «suficientemente valiosa». De ahí que a menudo no se contemple la relevancia de las tradiciones revolucionarias que no pasan por Europa, como las circunscritas a la geografía hispanoamericana[48]. Como ha denunciado Maurizio Isabella en su reciente *Southern Europe in the Age of Revolutions* (2023), un voluminoso y exhaustivo estudio sobre la oleada revolucionaria de 1820, también la Europa meridional ha tendido a ser postergada durante mucho tiempo en la principal memoria revolucionaria.

Por otro lado, la asimetría comentada se revela a menudo en el vocabulario, donde, en vez de la palabra «revolución», que tantos desplazamientos semánticos ha sufrido en los últimos dos siglos y medio, se suelen emplear términos como los de «revuelta» o «rebelión» para referirse a luchas de liberación nacional o anticolonial que en no pocos casos han sido revolucionarias[49]. A causa de la mística positiva que acompaña con frecuencia a la revolución, muchas veces se prefiere reservar esta palabra a unos «selectos» acontecimientos determinados, lo que deriva no pocas veces en una jerarquización injusta de los episodios pretéritos. El problema

es que un exceso de fijación en estos pasados puede no solo ser contraproducente e impide conocer históricamente lo que sucedió, sino que también contribuye a olvidar muchos otros tipos de luchas o resistencias del pasado que sería injusto no recordar ni reivindicar. Por suerte, en los últimos lustros la historiografía contemporánea ha prestado mucha más atención a un caso como el haitiano, aunque todavía queda mucho trabajo por hacer.

Finalmente, y como se ha procurado mostrar, a menudo la visibilización no es sinónimo de causalidad. Y mucho menos de una exclusiva o única. En realidad, la fácil y rápida apropiación de determinadas retóricas *foráneas*, como en el caso haitiano, se puede explicar muchas veces no tanto desde una causalidad intelectual como desde la propia historia y, por extensión, como la oportunidad propicia de adoptar un marco ajeno, a menudo uno entre varios, en el que al menos parcialmente se insertan reivindicaciones y valores propios[50]. Eso ayuda a explicar por qué la tradición revolucionaria, a la que se apela de modos distintos según la coyuntura, se puede caracterizar por la discontinuidad y/o la plasticidad. No pocas veces, una retórica de los derechos como la empleada en ciertos momentos de la Revolución haitiana ha sido un espacio en el que inscribir luchas que en otros contextos seguramente se hubieran planteado, con las correspondientes variaciones, de manera distinta. De hecho, algo que ya podemos encontrar antes, como durante el gobierno de Louverture, el Haití independiente colisionó en seguida con el legado ilustrado en aspectos importantes[51].

Así pues, convendría no caer en una suerte de difusionismo simplista, pues la propagación de determinados marcos políticos no tiene por qué implicar la existencia de una causalidad intelectual en el terreno de las ideas. Un ejemplo interesante se dio en la revuelta de esclavos de Martinica en agosto de 1789. Muchas veces se dio por descontado que su origen solo se podía explicar desde la propagación de los ideales revolucionarios, pero al parecer las noticias de lo que acontecía en Francia en realidad llegaron después y no antes del estallido de la rebelión[52].

Otro caso relevante, y que muestra cómo la recepción de las estrategias políticas no es siempre la deseada inicialmente, se manifestó en el legado imprevisto de una Revolución americana que también influyó a su manera, y desde ambos bandos. Por un lado, Lord Dunmore, gobernador británico

de Virginia, organizó «el regimiento etíope», formado por voluntarios negros, para luchar contra los revolucionarios estadounidenses a los que a cambio les prometió la libertad. Con ello, propició la identificación de que servir a la corona podía ser sinónimo de emancipación y favoreció la difusión del mito de Etiopía en el imaginario negro[53]. Por el otro lado, Francia envió un regimiento de soldados negros libres de Haití que, al retornar a su lugar de origen tras la Guerra de la Independencia Americana, se organizaron para denunciar las injusticias de la organización social, económica y política de la colonia francesa. Entre esos militares, había futuros protagonistas importantes de la Revolución haitiana como Jean-Baptiste Chavannes, Louis-Jacques Beauvais, André Rigaud o un muy joven Henri Christophe.

Desde esta perspectiva, en casos como el haitiano se produce no tanto una *lucha* de tradiciones como una retroalimentación. Ahora bien, el problema reside en que el uso de un marco como el de los derechos, asociado entonces a un episodio como la Revolución francesa y por tanto a la cultura occidental, puede contribuir indirectamente a recaer en explicaciones eurocéntricas. Por ejemplo, no pocas veces se ha querido presentar la emancipación de los esclavos como la consecuencia directa de una Ilustración en verdad solo en parte abolicionista. Por lo general solo prefirió aliviar sus deplorables y a menudo letales condiciones, y cuando fue realmente abolicionista lo hizo de una manera imprecisa y/o no inmediata, apostando más bien por deseos poco precisados de liquidar la esclavitud en las futuras generaciones y sin comprometer con ello la situación económica y política del presente. Por ejemplo, incluso un prominente abolicionista como Condorcet contemplaba esa liberación definitiva a nada más y nada menos que 70 años vista[54].

Los haitianos fueron conscientes de esas incongruencias y por eso mantuvieron una relación con el legado ilustrado que no fue monocorde. Un caso interesante lo protagonizó el barón de Vastey, seguramente el intelectual más remarcable de la incipiente Haití y considerado como un precursor de las críticas al neocolonialismo. En su libro *El sistema colonial desvelado* (1820) inscribió también la causa haitiana en una retórica de los derechos, a los que se refirió como indestructibles y eternos, si bien al mismo tiempo lamentó que

> la posteridad no creerá jamás que es en un siglo de luces, como el nuestro, que hombres que se dicen sabios y filósofos han querido hacer descender a la condición de animales *(brutes)* a otros hombres, contestando la unidad de tipo primitivo de la raza humana únicamente para conservar el privilegio atroz de poder oprimir una parte del género humano (…). ¿Estamos aún en esos siglos de ignorancia y superstición en los que Copérnico y Galileo pasaban por heréticos y hechiceros? (…). Es en un siglo de Ilustración que archisofistas llenos de prejuicios, con los argumentos más pueriles y los cuentos más ridículos, han querido materializar el hombre negro. Edward Long sostiene, como prueba de nuestra inferioridad moral, que nuestras alimañas son negras, y que comemos gatos salvajes; Hanneman [sic] sostiene que el color de los negros les vino de la maldición pronunciada por Noe contra Cam; otros afirman que nuestro color y reprobación provienen de que Caín mató a su hermano Abel (…). ¿Qué se puede responder a tantas absurdidades? Esto es cierto. *Viva la ciencia*[55].

En verdad, los primeros en sobredimensionar la influencia blanca fueron los defensores de la esclavitud. Por eso, tacharon a los *philosophes* y a los revolucionarios abolicionistas de ser los grandes culpables intelectuales de las rebeliones. Así se mostró con conspiracionistas panfletos como el titulado *Découverte d'une conspiration contre les intérêts de la France* (1790), que deliberadamente culpaba al Imperio británico de maquinar la destrucción de Francia con ayuda de una «secta» (sic) como *la Société des amis des Noirs*[56]. Durante la rebelión esclava se llegó a afirmar que los levantamientos estaban encabezados por blancos pintados de negro (*carbonisés*)[57]. Debido a su racismo, solo fueron capaces de asignar a otros blancos la culpabilidad y autoría intelectual de lo sucedido. Esa actitud ayuda a explicar la rápida (y vana) obsesión de los plantadores y colonos, ya en otoño de 1789, por censurar o prohibir las noticias que provenían de un París que todavía se hallaba en los primeros meses de la revolución.

Los colonos no tuvieron en cuenta que un gran número de luchas no se explican tanto desde el terreno ideológico como desde la inaceptable sensación de dolor, indignación e injusticia que la opresión misma causa. Las ideas pueden dar mayor fuerza, contenido, profundidad, oportunidad o legitimidad a un movimiento político, y el mismo C. L. R. James destacó la centralidad de la Revolución francesa para explicar la Revolución haitiana[58], pero no por ello lo originan ni lo explican. En la tradición revolucionaria no solo hay que atender a la influencia positiva sino también la negativa, aquella contra la que se reacciona y conforma una tradición del sufrimiento y la injusticia. De ahí también los no pocos gestos de hacer

rebotar los insultos que recibían y, por ejemplo, de referirse a los blancos como los auténticos bárbaros e incivilizados. O como «los injustos enemigos de los derechos del hombre», tal y como tempranamente hizo el haitiano Juste Chanlatte en su *Histoire de la catastrophe de Saint-Domingue* (1824)[59].

De paso, explicaciones como las eurocéntricas también pueden desembocar en el olvido de las tradiciones internas o propias desde las cuales no se puede comprender una sublevación como la haitiana que conectaba también con otros momentos o geografías. Por ejemplo, con la tradición de luchas contrarias a la esclavitud en el Caribe y/o con ese fenómeno tan repetido a lo largo de esa geografía como el cimarronazgo, representado por figuras legendarias en la antigua colonia francesa como François Makandal, ejecutado en 1758. Además, no se debe pasar por alto la importancia del vudú en los hechos haitianos, presente desde un principio en protagonistas centrales como el *houngan* (sacerdote vudú) Boukman y en la ceremonia de Bois Caïman del 14 de agosto de 1791, tras la cual estalló la gran revolución esclava. Algo semejante cabría decir respecto a la importancia en no pocos casos retratada como supuestamente central del ejemplo haitiano en la memoria revolucionaria negra. Por eso, no hay que olvidar que ya antes había habido en el Caribe otras revueltas de esclavos, entre las cuales destacaron la de Saint John (1733), en las entonces Antillas danesas; la Primera Guerra Cimarrón *(First Maroon War)* en Jamaica, entre 1728 y 1740; o la Guerra de Tacky (1760-1761), asimismo en Jamaica.

Por todo ello, no debe extrañar que el impulso, creciente en las últimas décadas, de iniciativas para recuperar y reivindicar la relevancia histórica de la tradición radical o revolucionaria negra. Dos buenos ejemplos son *Marxismo negro* (1983) de Cedric J. Robinson, cuyo subtítulo reza *La formación de la tradición radical negra;* y la *Historia oculta de la rebelión negra* (1994) de Robin Kelley, más centrada en analizar las luchas raciales «desde abajo» y desde una perspectiva infrapolítica. Con estos proyectos se sigue la estela y dialogar con la tradición de pensamiento promovida años antes por figuras como W. E. B. Du Bois o C. L. R. James. Bajo el pseudónimo de J. R. Johnson, este último denunció en 1939, apenas unos meses antes de la muerte de Walter Benjamin, que

> la historia revolucionaria de los negros es rica, inspiradora y desconocida. Los negros se

> rebelaron contra los cazadores de esclavos en África; se rebelaron contra los traficantes de esclavos en la travesía del Atlántico. Se rebelaron en las plantaciones. El negro dócil es un mito. Los esclavos saltaron por la borda de los barcos negreros, hicieron grandes huelgas de hambre y atacaron a las tripulaciones. Hay registros de esclavos que se impusieron a la tripulación y tomaron el barco en el puerto, una hazaña de tremenda osadía revolucionaria. En la Guayana Británica, durante el siglo XVIII, los esclavos negros se rebelaron, tomaron la colonia holandesa y la conservaron durante años. Se retiraron al interior, forzaron a los blancos a firmar un tratado de paz y han permanecido libres hasta hoy. Cada una de las colonias de las Indias Occidentales, en particular Jamaica, Santo Domingo y Cuba, las islas más grandes, tenían sus asentamientos de cimarrones *(maroons)*, negros audaces que habían huido hacia las zonas agrestes y se habían organizado para defender su libertad. En Jamaica, el gobierno británico, después de intentar suprimirlos en vano, aceptó su existencia por medio de tratados de paz, escrupulosamente respetados por ambas partes durante muchos años, y luego quebrantados por la traición británica. En América, los negros hicieron casi 150 revueltas distintas contra la esclavitud. El único lugar donde los negros no se rebelaron es en las páginas de los historiadores capitalistas. Toda esta historia revolucionaria solo puede sorprender a aquellos que, sea cual sea la Internacional a la que pertenezcan, ya sea la Segunda, la Tercera o la Cuarta, no han expulsado aún de sus sistemas las pertinaces mentiras del capitalismo anglosajón[60].

Como síntesis de lo expuesto, solo apuntar que la memoria y la tradición, y por supuesto asimismo la revolucionaria, no solo se componen de recuerdos sino también de olvidos, en no pocos casos poco inocentes. Toda memoria se construye y renueva desde una selección que incluye y por tanto también excluye; que prioriza y por tanto posterga; donde el excesivo brillo de unas tradiciones puede oscurecer o hacer olvidar el recuerdo de otras. A fin de cuentas, la tradición no deja de ser un terreno político y politizado también infestado de luchas, asimetrías, ninguneos y discriminaciones. De ahí las numerosas reivindicaciones, tanto en el pasado como el presente, que abrigan el propósito de ampliar y hacer más plural e inclusiva la memoria revolucionaria. No está de más recordar en este contexto que la memoria de la Comuna de París es mucho más conocida que la coetánea revuelta de la Cabilia, la también llamada revuelta de Mokrani o Guerra Francesa. Se trató de la mayor revuelta hasta el momento en Argelia contra el poder colonial francés y estalló el 16 de marzo de 1871, justo dos días antes de la sublevación parisina. Por cierto, junto a los *communards* capturados, muchos cabileños fueron asimismo deportados a Nueva Caledonia.

Un caso contrario al de Haití es el de una Francia vista desde 1789 como la patria y referente por antonomasia de la tradición revolucionaria europea, mientras París se convirtió en su capital simbólica. A fin de cuentas, la

tradición revolucionaria también se ha caracterizado por hacer gala de una memoria urbana y urbanocéntrica, muchas veces excesiva. Piénsese sin ir más lejos en el lugar central que, como se refleja en este libro, suele ocupar Francia en la memoria de las oleadas revolucionarias de 1848 y 1968. Eso también ha desembocado en actitudes chauvinistas como la de Proudhon, quien tras 1848 llegó a escribir que «Francia ha sido dada como ejemplo a las naciones. En su postración como en sus glorias, es siempre la reina del mundo. Si ella se eleva, los pueblos se elevan; si ella desciende, se aplanan. Ninguna libertad puede ser conquistada sin ella»[61]. Otra muestra ilustre la encarnó Jules Michelet, para muchos el gran historiador decimonónico de la Revolución francesa, quien en una defensa de la tradición revolucionaria sostuvo que Francia era el referente y la culminación no casual de todo el proceso histórico[62]. Más tarde, un ruso como Bakunin, poco antes de la Comuna y en el contexto de la Guerra Francoprusiana, escribió:

> Si esa gran naturaleza histórica que se llama Francia nos faltase en este momento; si desapareciese de la escena del mundo, o, lo que sería peor, si esa nación inteligente y generosa, desde la altura sublime en que la colocara el trabajo y el genio heroico de las generaciones pasadas, cayese repentinamente en el fango, continuando su vida como esclava de Bismarck, se haría un vacío inmenso en el mundo. Eso sería más que una catástrofe nacional, sería una desgracia, una decadencia universal (…). El mundo está de tal modo habituado a seguir la iniciativa de Francia, a verla marchar siempre audazmente adelante, hoy todavía, en el momento en que parece perdida, aplastada por innumerables ejércitos y traicionada por todos sus poderes oficiales, tanto como por la impotencia y por la imbecilidad evidente de todos sus republicanos burgueses, que el mundo, todas las naciones de Europa, asombradas, inquietas, consternadas por su decadencia aparente, esperan aún de ella la salvación. Esperan que les dé la señal de la liberación, la consigna, el ejemplo. Todos los ojos se han vuelto, no sobre Mac-Mahon o Bazaine, sino sobre París, sobre Lyon, sobre Marsella. Los revolucionarios de toda Europa no se moverán más que cuando Francia se mueva (…). Tal es todavía, y más que nunca, la gran posición de la Francia revolucionaria. Del despliegue audaz y del triunfo de su bandera espera el mundo su salvación[63].

EL PECULIAR CASO DE LA REVOLUCIÓN CORSA

En el mismo territorio francés encontramos un caso como la Revolución corsa de 1755 que revela que la misma memoria del continente europeo es un espacio plural e internamente asimétrico. Pese a que en esa isla del Mediterráneo se redactó la a menudo considerada como la primera constitución democrática moderna, una que en verdad entremezclaba tradiciones clásicas y propias con aportaciones de la Ilustración, su recuerdo

ha caído en un olvido, en gran medida asimismo entre la historiografía contemporánea, que contrasta con la gran popularidad y simpatía de la que fue objeto en su época. También su líder, Pasquale Paoli, fue admirado por figuras de todo el continente europeo, entre quienes destacaron algunas como Voltaire, Raynal, Federico el Grande de Prusia o Vittorio Alfieri, quien le dedicó su tragedia *Timoleone*. Después, deslumbró al joven y entonces independentista corso Napoleón[64].

Fuertemente influido por la cultura clásica, Paoli mismo habría querido imitar con su proyecto legislativo los ejemplos clásicos de Solón o de Licurgo, mientras que, según la leyenda, le habría comentado al rey José II de Austria en Mantua que «ahí donde está la libertad, está la patria; ahí donde no hay libertad, no hay patria». A causa de su heroísmo, Antonio Genovesi comparó a Paoli con los antiguos Milcíades y Epaminondas mientras que de la hazaña de la isla del Mediterráneo afirmó que «tiene menos de medio millón de habitantes, pero este puñado de gente, inspirado por los ideales de la patria y de la libertad, han mostrado durante 40 años de dónde procede el valor militar mejor de lo que jamás lo hicieron los espartanos»[65]. Hay que tener en cuenta que Córcega había logrado desafiar con éxito a su metrópolis, Génova, y que, solo después de que en 1768 se vendiera la isla a Francia, pudo ser doblegada. Y al lograrse fue objeto de una dura política de conquista por la que *de facto* se la trató prácticamente como una colonia.

Además, a la buena fama del gobierno de la isla y de Paoli contribuyó en gran medida el muy popular escrito hagiográfico *An Account of Corsica* (1768) de James Boswell, quien llegó a comparar al dirigente con Licurgo y donde se refirió a la incipiente república corsa como «la mejor democracia que haya existido nunca»[66], por cierto, en una época en la que este tipo de forma política aún generaba animadversión por doquier. Boswell remarcó asimismo la conexión con la Antigüedad de un Paoli de quien destacó que se conocía todos los clásicos de memoria, que los aplicaba con propiedad y a quien retrató con estas palabras: «Él solo vive en los tiempos de la Antigüedad. Me dijo: “Un joven que quiera formar su mente para la gloria, no debe leer memorias modernas; sino Plutarco y Tito Livio”»[67].

Unos años antes, Rousseau había llegado a redactar un esbozo de constitución para la nueva y finalmente breve república del Mediterráneo que nunca concluyó, mientras que en *El contrato social* (1762) lanzó la

siguiente profecía:

> Hay aún en Europa un país capaz de legislación: la isla de Córcega. El valor y la constancia con que ha sabido recobrar y defender su libertad este valiente pueblo merecerían que algún hombre sabio le enseñase a conservarla. Tengo el presentimiento de que algún día esta pequeña isla asombrará a Europa[68].

No debe extrañar que la Revolución corsa fuera un referente para la Revolución americana. En especial para la organización revolucionaria *Sons of liberty*, aunque también estuvo presente en las palabras de figuras como Benjamin Franklin, Alexander Hamilton o George Washington. Asimismo, la gesta de Córcega fue recordada durante la Revolución francesa. Quien fuese reconocido como el padre de la patria corsa *(Babbu di a patria)*, volvió de su exilio con una entrada triunfal en París en 1790 y, mientras declaraba fidelidad a su nación de adopción, celebró la llegada de la revolución y fue aceptado en el club de los jacobinos. En ese espacio fue recibido por un Robespierre que pronunció unas palabras tan encendidas como estas:

> ¡La Libertad! ¡Nosotros también somos dignos de pronunciar este nombre sagrado! ¡Ay! ¡Hubo un tiempo en que nosotros íbamos a oprimirla en el último de sus asilos! Pero no; este crimen fue el del despotismo. El pueblo francés lo ha reparado. ¡Francia libre y llamando a las naciones a la libertad! ¡Qué magnífica expiación para la Córcega conquistada y la humanidad ofendida! Generosos ciudadanos, habéis defendido la libertad en un tiempo en que nosotros no osábamos esperarla aún. Habéis sufrido por ella; triunfáis con ella y vuestro triunfo es el nuestro. ¡Unámonos para conservarla siempre, y que sus cobardes enemigos palidezcan de horror a la vista de esta santa confederación que, de un extremo a otro de Europa, deberá unir bajo sus estandartes a todos los amigos de la razón, de la humanidad, de la virtud![69]

Ese mismo año, otro jacobino, el diputado corso Antoine Christophe Saliceti escribió en una clave encomiástica:

> Todo el mundo conoce el deplorable estado de nuestro país cuando, en 1755, Paoli regresó de Nápoles, donde había hecho sus estudios… Sin agricultura, sin artes, sin comercio, nosotros éramos un pueblo pastor, casi salvaje, desgarrado en medio de discordias civiles y odios de familia; atormentado por fuera por un pequeño Estado vecino que, pretendiendo habernos comprado, quería tratarnos como esclavos (…). Apareció Paoli y todo cambió. Entonces, en la flor de su edad, pero dotado todavía de un alma fuerte y una razón cultivada; imbuido, por una cuidada educación, de las máximas y el espíritu de los antiguos, se atrevió a tener la esperanza de hacer *renacer* en nosotros las virtudes y los bellos días de Esparta y de Atenas[70].

Sin embargo, nada fue lo mismo y problemas de todo tipo se sucedieron, tanto internos como externos. La relación de Paoli con la Francia

revolucionaria se torció e incluso se enfrentó, infructuosamente, a su gobierno, por lo que buscó fallidamente apoyo en Gran Bretaña, tuvo que regresar al exilio y falleció en 1807 en el Londres contrarrevolucionario. ¿Pasó con ello, por decirlo con Marx, de la tragedia primera a una farsa luego? En cualquier caso, el antaño admirado sueño corso acabó por desvanecerse y el recuerdo de su revolución pasada fue cada vez más sepultado en el olvido. Y ahí sigue todavía en gran medida.

---

[1] Véase M. W. Ghachem, *The Old Regime and the Haitian Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 236-237.

[2] Citado en T. Louverture, *La Revolución haitiana*, Madrid, Akal, 2013, pp. 56-57. Según Robin Blackburn, se creía que Louverture había realizado el borrador del documento (R. Blackburn, *The American Crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, Nueva York, Verso, 2011, p. 185).

[3] En *L'Ami du peuple* escribió Marat respecto al contexto haitiano que «el fundamento de todo gobierno libre es que ningún pueblo está sometido de derecho a otro pueblo, que no tenga otras leyes que aquellas que se ha dado a sí mismo, que es soberano en su casa *(chez lui)* y soberano independiente de toda potencia humana» (J.-P. Marat, *L'Ami du peuple*, 12 de diciembre de 1791, pp. 2-3).

[4] Barón de Vastey, *Essai sur les causes de la revolution et des guerres civiles d'Hayti*, Sans Souci (Haití), Imprimerie Royale, 1819, p. 389. En otro momento añade: «La revolución acababa de consagrar en Francia los principios eternos e indestructibles de los derechos del hombre, unidos en un estado de sociedad; la libertad y la igualdad, proclamadas a los ojos de tantos hombres que gemían bajo la opresión del despotismo colonial y de la esclavitud bárbara, no podían dejar de producir efectos terribles que iban a derribar y destruir con sus explosiones el Sistema Colonial en Saint-Domingue» *(ibidem*, p. 5). Todo el escrito, que más adelante se centra en los conflictos entre Henri Christophe y Alexandre Pétion, está marcado por la cuestión de los derechos.

[5] A. Césaire, *Toussaint Louverture, La Revolución francesa y el problema colonial* [1960], La Habana, Instituto del Libro, 1987, p. 141.

[6] Denis Diderot escribió en la edición de 1774 de la *Historia de las dos Indias* un pasaje, expurgado en las siguientes ediciones del libro célebre y problemáticamente atribuido a Raynal, en el que lanzaba la pregunta: «¿Dónde está este Espartaco nuevo que no encontrará su Craso?». En la edición de 1780 el pasaje completo decía: «Si solo el interés tiene derechos sobre vuestra alma, naciones de Europa, escuchadme aún. Vuestros esclavos no necesitan ni vuestra generosidad ni vuestros consejos para romper el yugo sacrílego que los oprime. La naturaleza habla más alto que la filosofía y el interés. Ya se han establecido dos colonias de negros fugitivos que los tratados y la fuerza ponen a resguardo de sus ataques. Estos relámpagos anuncian el rayo, y lo único que les falta a los negros es un líder lo suficientemente valeroso como para llevarlos a la venganza y la carnicería. ¿Dónde está ese gran hombre que la naturaleza debe a sus hijos vejados, oprimidos y atormentados? ¿Dónde está? Aparecerá, que no quepa duda, se mostrará y alzará el estandarte sagrado de la libertad (…). El viejo mundo unirá sus aplausos al nuevo. En todas partes se bendecirá el nombre del héroe que habrá restablecido los derechos de la especie humana, en todas partes se erigirán trofeos a su gloria (…). A la espera de esta revolución, los negros gimen bajo el yugo del trabajo» (G.-Th.

Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*, vol. 6, Ginebra, Pellet, 1780, pp. 220-222). El texto estaba probablemente influido por el capítulo XXII de la utopía futurista *El año 2440* (1771) de Louis-Sébastien Mercier, donde se hablaba de un «vengador del nuevo mundo» de parte de los negros. Luego añadió el autor: «Fue el ángel exterminador a quien el Dios de la justicia había entregado su espada: demostró con el ejemplo que tarde o temprano la crueldad recibirá su castigo y que la Providencia guarda en reserva estos espíritus fuertes que desencadena sobre la tierra para restablecer el equilibrio que la iniquidad de la ambición feroz pudo destruir» (L.-S. Mercier, *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro* [1771], Madrid, Akal, 2016, p. 146).

[7] Cuenta C. L. R. James en un célebre pasaje de *Los jacobinos negros* que estos desorientados militares «al escuchar las canciones, volvían la cabeza hacia sus oficiales preguntándose: ¿Tendrán nuestros bárbaros enemigos a la justicia de su parte? ¿Hemos dejado de ser los soldados de la Francia republicana? ¿Nos hemos convertido en meros peleles de los políticos?» (C. L. R. James, *Los jacobinos negros: Toussaint Louverture y la Revolución de Haití* [1938], Madrid, Turner, 2003, p. 294).

[8] Ch.-V.-E. Leclerc, *Lettres du Général Leclerc commandant en chef de l'armée de Saint-Domingue en 1802*, Société de l'histoire des colonies françaises, París, 1937, p. 256.

[9] J. Popkin, *A Concise History of the Haitian Revolution*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, p. 16.

[10] Th. Madiou, *Histoire d'Haiti*, vol. 3, Puerto Príncipe, Courtois, 1848, p. 116.

[11] Finalmente, en 1906, este día se trasladó al 17 de octubre, el mismo día que antes había festejado su asesinato. De tirano pasó a ser libertador o fundador de la nación haitiana. En el contexto del centenario de la independencia haitiana se escogió como himno nacional *La Dessalinienne*, aún vigente.

[12] *Bolívar y Pétion. Trece Cartas*, Caracas, Colección Unidas Nuestra Americana, 2015, p. 37.

[13] Citado en P. Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia* [1993], Madrid, Akal, 2014, p. 262.

[14] P. de Lacroix, *Mémoires pour servir à l'histoire de la révolution de Saint-Domingue*, vol. 2, París, Pillet Ainé, 1820, pp. 203-204. Para una biografía actualizada de Louverture, véase *Black Spartacus. The Epic Life of Toussaint Louverture* (2020) de Sudhir Hazareesingh.

[15] A. Césaire, *Toussaint Louverture, La Revolución francesa y el problema colonial*, cit., p. 403. Más tarde agregó: «Cuando Toussaint entró en escena, fue para tomar al pie de la letra la Declaración de los Derechos del Hombre, fue para demostrar que no existe una raza de parias; que no hay país marginal; que no hay pueblo de excepción. Vino para encarnar y particularizar un principio; que es como decir vivificarlo. En la historia y en el dominio de los derechos del hombre, fue, por cuenta de los negros, el operador y el intercesor. Eso le señaló su lugar, su verdadero lugar» (p. 417).

[16] Entre sus líneas se podía leer: «Aunque has muerto, y nunca volverás a levantarte, / Vive y consuélate. Has dejado tras de ti / Poderes que harán tu labor; aire, tierra y cielos; / Ningún soplo de viento común / Te olvidará; tienes grandes aliados; / Tus amigos son gozos y amarguras, / Y amor, y la mente inconquistable del hombre» (W. Wordsworth, *Poems in two Volumes*, Oxford, Clarendon Press, 1914, p. 142).

[17] Véase *Hegel, Haití y la historia universal* (2005) de Susan Buck-Morss.

[18] «La Revolución haitiana entró en la Historia con la peculiar característica de ser impensable incluso cuando sucedió. Los debates y publicaciones oficiales de la época, incluyendo la larga lista de panfletos sobre Santo Domingo publicados en Francia entre 1790 y 1804, muestra la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos para entender en sus propios términos la revolución en curso. Solo podían leer las noticias bajo sus categorías previamente confeccionadas; categorías que eran incompatibles con la idea de una revolución esclava» (M. R. Trouillot, *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia* [1995], Granada, Comares, 2017, p. 61).

[19] C. Clark, *Revolutionary Spring. Fighting for a New World*, Londres, Allen Lane, 2023, p. 425.

[20] Sobre esta compleja cuestión, véase *Haitian Connections in the Atlantic World* (2015) de Julia Gaffield.

[21] Ante la imposibilidad de acceder al texto original en francés, la traducción procede de esta versión en inglés: «A Letter from Jean-Pierre Boyer to Greek Revolutionaries», *The Journal of Haitian Studies* 11 (2005), pp. 168-169. Por cierto, en esas mismas fechas Benjamin Constant escribió una *Llamada a las naciones cristianas en favor de los griegos* en la que conectó la sublevación griega con la haitiana y se refirió al «reciente y memorable ejemplo de emancipación de Santo Domingo» (B. Constant, *Appel aux nations chrétiennes en faveur des Grecs*, Treuttel et Würtz, París, 1825, p. 11).

[22] Citado en D. Armitage, *The Declaration of Independence: a Global History,* Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 161.

[23] Th. Jefferson, *The Works of Thomas Jefferson,* vol. 7, Cosimo Classics, 2010, pp. 449-450.

[24] J. Israel, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 415.

[25] J. S. Scott, *El viento común. Corrientes afroamericanas en la era de la Revolución haitiana* [2018], Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, p. 218.

[26] J. J. Reis, *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, p. 48.

[27] Véanse respectivamente *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery* (2006) de Matt D. Childs, *Black Rebellion In Barbados: The Struggle Against Slavery, 1627-1838* (1984) de Hilary Beckles y *Slave rebellion in Brazil: the Muslim uprising of 1835 in Bahia* (1995) de João José Reis.

[28] J. Daley (ed.), *Great Speeches by Frederick Douglass,* Nueva York, Dover Publications, 2013, p. 119.

[29] P. Rael, *Eighty-eight Years. The Long Death of Slavery in the United States, 1777-1865*, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 2015, p. 156. Para un estudio de la influencia de la Revolución haitiana en el sur de los Estados Unidos, véanse *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean* (1998) de Alfred N. Hunt y *Confronting Black Jacobins. The United States, the Haitian Revolution, and the Origins of the Dominican Republic* (2015) de Gerald Horne.

[30] H. Aptheker, *American Negro slave revolts,* Nueva York, International Publishers, 1974, p. 1.

[31] Para esta cuestión, véase el libro *Toussaint Louverture and the American Civil War* (2010) de Matthew J. Clavin.

[32] G. Horne, *Confronting Black Jacobins. The United States, the Haitian Revolution, and the Origins of the Dominican Republic,* Nueva York, Monthly Review Press, 2015, p. 25.

[33] F. Douglass, «A Trip to Haiti», en *The Life and Writings of Frederick Douglass,* vol. 3, Nueva York, International Publishers, 1952, p. 86.

[34] Lord Grenville lo expuso sucintamente en la Cámara de los Lores cuando exclamó que «los horrores de Santo Domingo han sido (…) presentados a nuestra vista, pero ¿a qué deben atribuirse? A la violación de promesas solemnes, a la pérdida de fe hacia los negros y a la gran injusticia practicada hacia ellos. Señorías, lejos de que la abolición de la trata de esclavos tienda a producir esos horrores en nuestras islas, sostengo que es la única medida que puede evitarlos» (*Parliamentary Debates,* vol. 8, House of Lords, 5 February 1807, col. 660).

[35] J. Th. Holly, *Vindication of the Capacity of the Negro Race for Self Governance and Civilized Progress,* New Haven, William H. Stanley, 1857, p. 7.

[36] W. Wells Brown, *The Black Man: His Antecedents, His Genius, and His Achievements,* Nueva York, Hamilton, 1863, p. 75.

[37] W. Wells Brown, *St Domingo: its Revolutions and its Patriots. A Lecture,* Boston, 1855, p. 33.

[38] *Ibidem,* p. 32.

[39] D. Walker, *Appeal in four articles to the Colored Citizens of the World,* Boston, 1830, p. 23.

[40] *Ibidem,* p. 77.

[41] Uno de los fragmentos decía así: «Sostenemos esta verdad como autoevidente, que DIOS creó a todos los hombres iguales, y es una de las características más prominentes en la Declaración de Independencia, y en ese glorioso tejido de sabiduría colectiva, nuestra noble Constitución. Esta idea abarca al indio y al europeo, al salvaje y al santo, al peruano y al lapón, al hombre blanco y al africano, y cualquier medida que se adopte en contra de este privilegio inestimable, viola directamente la letra y el espíritu de nuestra Constitución» (J. Forten, «Series of Letters by a Man of Colour», en R. Newman, P. Rael y P. Lapsansky [eds.], *Pamphlets of Protest: An Anthology of Early African-American Protest Literature, 1790-1860,* Nueva York, Routledge, 2001, p. 67).

[42] F. Douglass, «What to the Slave Is the Fourth of July?», en P. S. Foner (ed.), *Frederick Douglass: Selected Speeches and Writings*, Chicago, Lawrence Hill, 1999, p. 192.

[43] *Ibidem,* p. 193.

[44] *Ibidem,* p. 191.

[45] *Ibidem,* p. 194.

[46] J. Daley (ed.), *Great Speeches by Frederick Douglass*, Nueva York, Dover Publications, 2013, p. 120.

[47] E. Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución,* Buenos Aires, Edhasa, 2010, p. 406.

[48] Una reivindicación de esa múltiple tradición vino proporcionada por la Primera Declaración de La Habana (2 de septiembre de 1960), no por casualidad pronunciada en la Plaza de la Revolución y repleta de referencias históricas que también servían para denunciar la tradición imperialista norteamericana. Entre otras cosas, Fidel Castro exclamó que «la Asamblea General Nacional del Pueblo de Cuba condena enérgicamente la intervención abierta y criminal que durante más de un siglo ha ejercido el Imperialismo Norteamericano sobre todos los pueblos de América Latina (…). Esa intervención, afianzada en la superioridad militar, en tratados desiguales y en la sumisión miserable de gobernantes traidores, ha convertido, a lo largo de más de cien años, a nuestra América, la América que Bolívar, Hidalgo, Juárez, San Martín, O'Higgins, Sucre, Tiradentes y Martí, quisieron libre, en zona de explotación (…). Por ello, frente al hipócrita panamericanismo que es solo predominio de los monopolios yankis sobre los intereses de nuestros pueblos y manejo yanki de gobiernos prosternados ante Washington, la Asamblea del Pueblo de Cuba proclama el latinoamericanismo liberador que late en José Martí y en Benito Juárez (…). En la lucha por esa América Latina liberada, frente a las voces obedientes de quienes usurpan su representación oficial, surge ahora, con potencia invencible, la voz genuina de los pueblos, voz que se abre paso desde las entrañas de sus minas de carbón y de estaño, desde sus fábricas y centrales azucareros, desde sus tierras enfeudadas, donde rotos, cholos, gauchos, jíbaros, herederos de Zapata y de Sandino, empuñan las armas de su libertad, voz que resuena en sus poetas y en sus novelistas, en sus estudiantes, en sus mujeres y en sus niños, en sus ancianos desvelados».

[49] Pensemos en una revolución poco conocida y estudiada como la vietnamita, a menudo confundida u opacada por la historia de la posterior guerra de liberación anticolonial. Por cierto, la misma Declaración de Independencia de Vietnam de 1945, firmada por Ho Chi Minh, es de nuevo un documento relevante que relaciona el presente con el pasado y desde ahí denuncia la hipócrita incongruencia de unos países occidentales que, al mismo tiempo que enarbolaban el estandarte de los derechos humanos, eran potencias coloniales. Su arranque fue bien claro al respecto: «"Todos los hombres nacen iguales. El Creador nos ha dotado de derechos inviolables, el derecho a vivir, el derecho a ser libres y el derecho a buscar nuestra felicidad". Estas palabras inmortales están tomadas

de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América en 1776. Tomada en un sentido más amplio, la frase significa: todos los pueblos de la tierra nacen iguales; todas las personas tienen derecho a vivir, a ser felices, a ser libres. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa de 1791 también proclama «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Estas son verdades innegables. Y, sin embargo, durante más de ochenta años, los colonialistas franceses, abusando de la bandera de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, han violado nuestra tierra y oprimido a nuestros compatriotas. Sus acciones van directamente en contra de los ideales de humanidad y de justicia. En el ámbito político, nos han privado de todas las libertades». En realidad, toda la Declaración vietnamita copia deliberadamente la estructura y argumentación de la americana para llevarla a su terreno.

[50] En este contexto se puede rescatar este fragmento del historiador Hilary Beckles, quien ha denunciado «la persistencia de la idea de que las construcciones ideológicas radicales de los esclavos rara vez surgieron de sus propias articulaciones de su condición e historia, sino que fueron en su mayoría importaciones catalizadoras. Las ideas revolucionarias de los rebeldes haitianos, por ejemplo, se conciben como "préstamos" de los campesinos e intelectuales revolucionarios franceses. Del mismo modo, los rebeldes de Barbados en 1816, de Demerara en 1823 y de Jamaica en 1831 se consideran inspirados por ideas procedentes del ala radical, cristiana y humanitaria del movimiento abolicionista imperial (…). Pero, ¿qué hay de la revuelta de Bussa en Barbados en 1816? Fue claramente una rebelión laica y no había figuras religiosas entre los dirigentes. De todos modos, se argumenta que el movimiento reformista de Wilberforce era fundamental en el pensamiento de los líderes, y por ello se afirma que la rebelión se inspiró en el pensamiento moral y las acciones políticas europeas. Sin embargo, la historia social de Barbados durante el periodo de la revuelta no corrobora esta afirmación. Ilustra más bien la astucia política de los rebeldes al reunir todas las fuerzas, locales e imperiales, en su órbita de ideas revolucionarias para rechazar los supuestos hegemónicos de la clase terrateniente y hacer realidad la rebelión. Las evidencias muestran que los esclavos no fueron conducidos a la rebelión por fuerzas externas a su lucha tradicional, sino que buscaron aliados dentro de esas fuerzas y fueron conscientes de que sus acciones políticas tendrían dimensiones y repercusiones internacionales» (H. Beckles, *Black Rebellion In Barbados: The Struggle Against Slavery,* 1627-1838, St. Michael [Barbados], Antilles Publications, 1984, p. 5).

[51] Véase para esta cuestión *Haiti's Paper War: Post-Independence Writing, Civil War, and the Making of the Republic, 1804-1954* (2020) de Chelsea Stieber.

[52] D. P. Geggus, *Haitian Revolutionary Studies,* Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 66.

[53] S. Frey, «The American Revolution and the Creation of a Global African World», en M. O. West, W. G. Martin y F. Ch. Wilkins (eds.), *From Toussaint to Tupac: the Black international since the age of revolution,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2009, pp. 52-53.

[54] *Réflexions sur l'esclavage des nègres,* Neufchatel, Froullé, 1788, p. 52. El escrito lo publicó de forma anónima con el nombre de M. Schwartz (señor negro en alemán). Más tarde, aún William Wilberforce, generalmente considerado como un gran paladín y referente del abolicionismo, aseveró en 1807 acerca de la inmediata emancipación de los esclavos que «solo la locura *(insanity)* podría dictar tal proyecto» (W. Wilberforce, *A Letter on the Abolition of the Slave Trade,* Londres, Luke Hansard, 1807, p. 257).

[55] Barón de Vastey, *Le système coloniale dévoilé,* Cap Henry (Haití), Roux, 1814, pp. 30-33. Al servicio de Henri Christophe, Vastey se esforzó en presentar su gobierno como uno de las luces y de la civilización. Por ejemplo, escribió que este monarca sintió «la necesidad de ilustrar *(éclairer)* el pueblo con el conocimiento de sus derechos y sus deberes. Decidió propagar la instrucción y las luces *(lumières)* en la universalidad de sus ciudadanos» (Barón de Vastey, *Essai sur les causes de la revolution et des guerres civiles d'Hayti,* Sans Souci [Haití], Imprimerie Royale, 1819, p. 329).

[56] Años más tarde el ahora olvidado Baudry Des Lozières publicó *Les égaremens du nigrophilisme* (1802), obra dedicada a Josefina de Beauharnais, entonces esposa del cónsul Bonaparte y ella misma hija de una saga de propietarios esclavistas. En este libro Baudry Des Lozières cargó contra esos blancos filántropos y amigos de los negros, a quienes tachó de negrófilos (*nigrophiles*) y a quienes responsabilizó de la rebelión en un Haití todavía no independiente y cuyo sojuzgamiento debía ser un ejemplo con el que llevar la tranquilidad a las otras colonias del Caribe.

[57] L. Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution,* Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 103-104.

[58] Escribió al respecto: «1789 es un hito en la historia de la revuelta de los negros en las Indias Occidentales. La única revuelta negra que tuvo éxito, la única revuelta de esclavos que tuvo éxito en la historia, tuvo sus raíces en la Revolución francesa, y sin la Revolución francesa su éxito habría sido imposible» (C. L. R. James, *A History of Pan-African Revolt*, Oakland, PM Press, 2012, p. 38).

[59] J. Chanlatte, *Histoire de la catastrophe de Saint-Domingue*, París, Peytieux, 1824, p 81.

[60] C. L. R. James, «The Revolution and the Negro», *New International*, 5, 1939, p. 339. Acto seguido añadió: «Lo que nosotros, como marxistas, tenemos que ver es el tremendo papel desempeñado por los negros en la transformación de la civilización occidental del feudalismo al capitalismo. Solo desde este punto de vista podremos apreciar (y prepararnos para) el papel aún más grande que deben desempeñar necesariamente en la transición del capitalismo al socialismo». Dos años antes, Richard Wright había escrito desde el punto de vista de la literatura que el marxismo debía ser el punto de partida de la teoría, pero al mismo tiempo puntualizó que «el escritor negro que busca funcionar dentro de su raza como un agente decidido tiene una seria responsabilidad. Para hacer justicia a su tema (…) es necesaria una conciencia profunda, informada y compleja; una conciencia que se apuntale sobre la fluida tradición (*lore*) de un gran pueblo, y amolde esta tradición con los conceptos que mueven y dirigen las fuerzas de la historia en la actualidad» (R. Wright, «Blueprint for Negro writing», *Race & Class* 21 (1980), pp. 407-408).

[61] P.-J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero,* cit., pp. 20-21.

[62] Escribió en *El Pueblo:* «Francia ha sido el pontífice de los tiempos de luz. Esto no es un accidente de los últimos siglos ni un azar revolucionario. Es el legítimo resultado de una tradición ligada a toda la tradición desde hace dos mil años. Ningún pueblo tiene una tradición parecida. Se prolonga en él el gran movimiento humano (marcado de manera tan nítida por las lenguas), de la India a Grecia, y a Roma, y de Roma a nosotros (…). Esta nación posee dos cosas muy fuertes, que no veo en ninguna otra. Posee a la vez el principio y la leyenda, la idea más amplia y más humana, al mismo tiempo se observa con fidelidad la tradición (…). Esta nación, considerada de esta manera como el asilo del mundo, es mucho más que una nación: es la fraternidad viviente (…). Digo aquí una cosa muy grave, en la que he pensado mucho tiempo, y que quizá signifique la renovación de nuestro país, que es el único que tiene el derecho de enseñarse de esta manera a sí mismo, porque es el que más ha confundido sus intereses y su destino con los de la humanidad; es el único que puede hacerlo, porque su gran leyenda nacional, y sin embargo humana, es la única completa, y la más continua de todas; y la que, por su trayectoria histórica, responde mejor a las exigencias de la razón» (J. Michelet, *El pueblo* [1846], Madrid, Librerías de Leocadio López, Agustín Jubera y José Llordachs, 1878, pp. 280-282).

[63] M. Bakunin, *Obras completas,* vol. 1, cit., pp. 162-164.

[64] Cuenta Stendhal que «el nombre de Paoli resonaba en Córcega. Esta pequeña isla, derrotada y tan orgullosa, estaba muy orgullosa de ver el nombre de su héroe repetido y celebrado en Europa. Toda grandeza, toda habilidad, se representaba así a la mente de Napoleón de niño con este nombre: Pascal Paoli. Y, por un extraño azar, Paoli fue como el tipo y la imagen de toda la vida futura de Napoleón» (Stendhal, *Vie de Napoleon [fragments],* París, Calmann Lévy, 1877, p. 12).

[65] Citado en F. Venturi, *Italy and the Enlightenment: studies in a cosmopolitan century,* Londres, Longman, 1972, p. 144.

[66] J. Boswell, *An account of Corsica, the journal of a tour to that island, and memoirs of Pascal Paoli*, Londres, Edward and Charles Dilly, 1768, p. 161.

[67] *Ibidem,* p. 334.

[68] J.-J. Rousseau, *Contrato social* [1762], Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 82.

[69] M. Robespierre, *Por la felicidad y por la libertad. Discursos,* cit., p. 85.

[70] A. Ch. Saliceti, *Réponse de M. Saliceti, député de Corse, au libelle & aux délations de M. Buttafoco,* París, Imprimerie Nationale, 1790, pp. 5-6. Énfasis propio.

Epílogo

> «Hablar de aprendizajes es hablar de nacimientos, de llegadas, de lo que está siendo. No creo en los mitos de origen. No hay un primer día de nada, todo inicio es un retomar y lo que nace es nuevo en la medida en que transformamos su sentido. Siempre estamos llegando al mundo, porque nunca estamos del todo en él. Y si nos continuamos esforzando por hacerlo nuestro y compartirlo, por hacer mundo común, pienso que es porque otros lo han hecho antes que nosotros. Siempre estamos recogiendo algún pensamiento, alguna lucha, algún afecto, alguna idea que ha quedado por continuar. Es lo inacabado como forma de un compromiso que recoge y continúa, retoma y desvía las vidas y las luchas anteriores, presentes y, si podemos decirlo así, futuras». Marina Garcés, *Ciudad princesa*.
>
> «La relación que los atenienses del siglo V mantenían con el pasado se presenta quizá no como modelo, sino como germen, un indicio con respecto a las posibilidades que se han realizado. La tragedia *no* repite los mitos; los elabora nuevamente y los transforma, con el propósito de que, con este pasado inmemorial como origen, puedan investir el lenguaje y las formas del presente más actual, y de esta manera alcanzar a los seres humanos con todos los futuros posibles. Este extraño diálogo con el pasado, semejante a dos vías de sentido único separadas en apariencia, pero de ninguna manera en la realidad, constituye una de las posibilidades más preciadas que la historia haya creado para nosotros. Del mismo modo que debemos reconocer en los individuos, los grupos, las unidades étnicas u otras su verdadera alteridad, debemos reconocer en nuestro propio pasado una fuente inagotable de alteridad cercana, trampolín para nuestros esfuerzos y baluarte frente a nuestra locura siempre al acecho». Cornelius Castoriadis, *Herencia y revolución*.
>
> «Que los muertos entierren a sus muertos. Jamás a la esperanza». Jorge Guillén
>
> «Somos nuevos y somos los de siempre». Wu Ming

La tradición tiene la oportunidad de ir más allá de las revoluciones bajo cuya égida se inscribe y puede recoger de este modo los aprendizajes extraídos de los aciertos y también de los errores que cometió. Reivindicar una revolución no es lo mismo que reivindicarla por entero, como si fuera un todo intocable o igualmente defendible en todos sus aspectos. Al revés. Se la puede reivindicar de una manera crítica y selectiva, reconociendo sus méritos, logros y causas legítimas al mismo tiempo que admitiendo y siendo plenamente consciente de los errores, así como de las injusticias o crímenes que se deberían evitar en el futuro. De lo que se trata con ello es de separar la historia del mito, de distinguir lo simbólico de lo real y de saber diferenciar el «pasado pasado» del pasado potencialmente presente y futuro. No hay que olvidar, como apuntó Ernst Bloch, que hay pasados que,

pese a su origen lejano en el tiempo, no dejan de tener todavía un rutilante y esplendoroso futuro, uno mayor que muchos otros episodios más recientes e incluso del presente.

Además de los casos ya analizados en las páginas anteriores, pensemos sin ir más lejos en cómo la tradición de los derechos humanos es aún una herencia plenamente viva y actual en nuestros días. Su primera formulación se suele situar en una Declaración de Derechos de Virginia de 1776 previamente influida por el Bill of Rights de 1689 y que influyó notablemente a su vez en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de justo cien años después. De este modo se mostró uno de los hilos directos que unió, y de hacerlo creativamente, a tres revoluciones distintas de tres países diferentes, algo que Burke no supo valorar. De hecho, y pese a cierta sospecha hacia los derechos que ha habido en la tradición marxista por culpa de escritos como *La cuestión judía* (1844), también conectó con muchas revoluciones posteriores. Por otro lado, no está de más recordar que una cuestión tan vindicada en la actualidad como la Renta Básica Universal tiene probablemente su primera manifestación en las reflexiones que Thomas Paine, uno de los grandes protagonistas tanto de la Revolución americana como de la francesa, escribió en su texto *Justicia Agraria* (1797), o en su contemporáneo Thomas Spence, autor del escrito *Derecho de los infantes* (1797). Mientras tanto, incluso el recuerdo de Atenas ha resurgido para replantear e impulsar mecanismos como el del sorteo[1].

Desde este prisma, la referencia al pasado no se identifica con la mera y huera imitación de lo que sucedió, algo que, como previno Marx, nos sumergiría en el terreno de la farsa. Más bien conecta con la pretensión de rescatar, prolongar y actualizar luchas, promesas e incluso sueños más tarde truncados o imperfectamente realizados de revoluciones pretéritas. En otras palabras, el recuerdo de la revolución entronca con la recuperación, no meramente imitativa, de cierto horizonte de futuro perdido a causa de los derroteros posteriores por los que se encaminó o descarrió la historia. Pero también, y no menos importante, lo hace con su misma capacidad de soñar y/o de transformar de forma radical el presente y ser así capaz de alterar lo que parecía ser el curso natural de la historia. El legado de la revolución, pues, es el de una esperanza de ruptura y transformación que, testimoniada en el pasado, se proyecta hacia el futuro. Y su tradición, por tanto, puede

ser interiorizada como una tradición de la ruptura, de la transformación y de la esperanza.

Una revolución puede apoyarse en el pasado para transformar el presente sin tener que ser considerada como una farsa, pero debe hacerlo de tal modo que el pasado no domine ni neutralice el presente, no lo anule como un tiempo auténtico, y, entre otras cosas, no le impida convertirse en un nuevo origen. En este sentido, la Revolución francesa no fue una farsa, pues sus reiteradas referencias al pasado no fueron incompatibles con la eclosión de un acontecimiento que resultó a la vez original y originario. La influencia del pasado no impidió que el presente lograra pensarse desde sí mismo y pudiera llegar a convertirse en un nuevo pasado de referencia para las revoluciones por venir. 1789 devino así el principal referente de revoluciones como las francesas de 1830, 1848 y 1871. En otras palabras, justa o injustamente, dos de sus secuelas o «repeticiones», 1830 y 1848, no lograron desempeñar un papel semejante para las revoluciones venideras, al menos a nivel simbólico o memorístico, y quizá por ello no sea una casualidad que Marx juzgara a la última como una farsa. En cambio, y pese a que algunos de sus contemporáneos la retrataron de manera antagónica, el autor de *El Capital* valoró de manera muy distinta a la Comuna y la ensalzó incluso como un mensaje para el futuro. Algo semejante ocurrió con Bakunin y muchos otros coetáneos. 1871 se convirtió en un nuevo origen para la tradición que, aunque obviamente no eclipsó toda la alargada luz que irradiaba el recuerdo de 1789, sí que pasó a ser el principal referente revolucionario hasta la Revolución de Octubre[2]. Incluso, si bien con menos fuerza, le sobrevivió como una memoria revolucionaria alternativa a la bolchevique. Y eso pese a sus límites o a que la misma relación de los *communards*, en especial los neojacobinos, con su pasado pudiera ser en unos cuantos casos problemática.

En este contexto es interesante rescatar un fragmento de Hegel menos conocido que el probablemente apócrifo que recuerda Marx al inicio de *El 18 de Brumario*. Me refiero a ese pasaje atribuido, según la edición de Georg Lasson de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en el que, en el contexto de la historia romana, habría pronunciado que una revolución «queda, por decirlo así, sancionada por la consideración de los seres humanos cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande tuvo que suceder dos veces, pues una vez es fácilmente considerada como “ninguna

vez”; pero ya la segunda vez confirma la primera»[3]. Desde esta perspectiva se afirma que una revolución solo lo es propiamente cuando ha tenido la capacidad o el mérito de poder ser reivindicada y repetida más adelante. Así pues, solo aquellas revoluciones que han sido *repetidas* y han generado una tradición, aquellas que no han quedado «huérfanas» de descendientes y no están por tanto marcadas por su *desherencia*, serían las verdaderas revoluciones. De este modo, lo importante para el calificativo de revolución ya no sería solo su historia, sino también su posthistoria y su memoria, esa posteridad por la que como pasado se convierte en la referencia del porvenir. Al respecto es interesante recordar que ya Thomas Paine advirtió en la edición francesa de *Justicia Agraria* (1797) que «todos sabemos, o deberíamos saber, que el tiempo en el que una revolución está actuando no es el momento de esperar las ventajas que se derivan de ella».[4] Y es que una de las paradojas es que muchos de los beneficios políticos, sociales o económicos originados por las revoluciones no proceden tanto de su historia como de su memoria posterior e inspiradora de cara al presente. Por decirlo en otras palabras, uno de los aspectos más destacables de las revoluciones es su productividad histórica «póstuma». Desde esta perspectiva, condenarlas *in toto* implicaría condenar a su vez esos efectos e incluso nuevos horizontes de futuro que de otro modo probablemente jamás se habrían logrado.

Por todo ello, el primer rasgo que hallamos en el cultivo de la tradición, y eso no es poco en una época como la actual, es una suerte de acto de gratitud y reconocimiento por el que se conecta el presente con el pasado. De este modo se propicia una actitud de acercamiento y colaboración entre los diferentes tiempos que se contrapone a aquellas de soberbia de quienes, en el presente, no quieren apoyarse en momentos precedentes ni reconocen los méritos de quienes les antecedieron en las luchas a favor de la igualdad y la justicia. No hay que olvidar que buena parte de los derechos que disfrutamos hoy en día son el resultado directo o indirecto de esfuerzos, luchas y sacrificios realizados por las generaciones anteriores. Esta gratitud, por eso, puede entenderse como un sentimiento de deuda hacia el pasado, un sentimiento que nos une a nuestros predecesores por el ejemplo y las enseñanzas que han legado, pero por el cual también se nos demanda una continuación de su obra.

Lo primero que se hereda en una tradición es ciertamente una deuda, una

que uno puede hasta cierto punto decidir contraer o no, una de la cual uno puede querer hacerse cargo y responsabilizarse o no, pero también una que de todos modos nos atraviesa e interpela. En unos tiempos edificados sobre un ideal individualista como el *self-made man*, alguien pretendidamente hecho a sí mismo y sobre sí mismo, alguien que supuestamente no debe nada a nadie y que por ello tampoco tiene agradecimientos que ofrecer o devolver, es normal que cuestiones como la tradición, el sentimiento de deuda o la responsabilidad hacia el mundo resulten poco atractivas. Además, la tradición revolucionaria entronca no solo con una memoria de las víctimas y del padecimiento, como la que comprensiblemente prepondera en las últimas décadas, sino también con lo que podríamos denominar una memoria de la acción, una memoria que en los últimos tiempos parece haber quedado postergada.

Ahora bien, no debería ser necesario recordar, y menos después de los ejemplos referidos a lo largo de esta obra, que el gesto de gratitud y de reconocimiento sobre el cual se asienta la tradición no debe estar exento de una actitud crítica hacia su referente. Reconocer los méritos, por supuesto, no debería estar reñido con hacer lo propio con los errores y sobre todo con las injusticias y los crímenes cometidos. Al fin y al cabo, es probable que toda revolución haya tenido un reverso negativo que no se puede soslayar como si no hubiera ocurrido. De hecho, justamente porque no es solo una memoria de los padecimientos y las injusticias sufridas, sino también de las acciones y por consiguiente asimismo de las injusticias cometidas, es necesario que esa memoria deba estar atravesada por un cuestionamiento y una crítica constantes. Con ello, por cierto, no se hace sino seguir lo señalado por Marx en las primeras páginas de *El 18 de Brumario*, quien había escrito que las verdaderas revoluciones «se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo»[5].

Me gustaría recordar en este contexto las palabras que escribió Edgar Quinet en su crítica a la Revolución francesa que puso delante de su brillante monografía clásica sobre el tema:

> al hacer yo la crítica de la Revolución, al señalar sus límites, sus errores, ¿sostendréis que esto es lo mismo que ser enemigo de la Revolución? Cuando en nuestros días el espíritu crítico lucha a brazo partido con los dogmas, con el Evangelio, ¿no sorprende que quiera vedarse el espíritu de examen de los dogmas y el gran libro del terrorismo? Habéis de admirarlo todo, dicen, o de lo

> contrario ¡caiga sobre vosotros el anatema! De esta suerte quisiera matarse en nombre de la Revolución el espíritu crítico. ¡Cuidado! Esto equivale a matar de un mismo tiro a la Revolución[6].

Por ello mismo, se podría decir que la deuda que se contrae no solo lo es con los logros y méritos del pasado recordado, sino que también se relaciona, si bien de otro modo, con sus desafíos y con este costado más sombrío y desagradable. Continuar una revolución significa desde esta perspectiva querer retomar esos horizontes perdidos del pasado para encauzarlos y encaminarlos hacia un nuevo futuro. De esta manera, esta actitud de agradecimiento se manifiesta no en un mero mimetismo de lo anterior que se deja atar a un pasado que contiene momentos oscuros, sino en el voluntarioso intento de recoger un legado que al mismo tiempo lo corrija y le permita ir más allá de donde se quedó. Por ello mismo, y aunque tampoco se debe caer en la tentación de fetichizarla, no se debe confundir esta actitud con una nostalgia revolucionaria. En aspectos como el tipo de relación que se establece con el pasado pueden ser incluso contrapuestas.

Esa actitud crítica comentada, por poner un ejemplo, no se puede permitir repetir ni tampoco dejar de condenar sin titubeos episodios como el Terror revolucionario del pasado. Y no repetirlo no solo tiene que ver con evitar el diseño y la orquestación de una campaña de terror que cause un elevado sinnúmero de víctimas y haga de la revolución una nueva y terrible forma de despotismo o de dictadura. También tiene que ver con un reto previo: el de luchar contra esos planteamientos o lógicas subyacentes, como la de la soberanía, que, además de atentar contra la pluralidad y mimetizar los peores rasgos del Estado contra el que se combate, los justificaron e incluso permitieron presentarlos en determinadas circunstancias como una solución necesaria o deseable.

Desde la perspectiva de la evitación de la violencia, por mencionar otro ejemplo, la lucha feminista ha ofrecido un inspirador camino alternativo muy a tener en cuenta, con lo que a su vez se evidencia de nuevo cómo una tradición de lucha puede ser de provecho para inspirar a otra. Pensemos en la desobediencia civil practicada ya por el movimiento sufragista y que en cierta ocasión llevó a Gandhi a hablar de este, en su texto *Satyagraha en Sudáfrica*, en términos como los de valiente y autosacrificado. Antes, en 1906 había expuesto el potencial de futuro de esta lucha femenina y feminista en el artículo *Better Deeds than Words*, título que hacía referencia

a la famosa consigna asociada a las sufragistas, y había escrito que «hoy todo el país se ríe de ellas, y solo tienen a poca gente de su lado. Sin embargo, sin miedo, estas mujeres trabajan con determinación en su causa. Ellas están destinadas a vencer y a ganar el sufragio, por la simple razón de que los hechos (*deeds*) son mejores que las palabras»[7].

Huelga recordar que una tradición que se precie de ser auténticamente revolucionaria debe caracterizarse por hacer gala de esta actitud crítica. En caso de no cultivarla, lo que hace es subordinarse bajo cierto ideal e idealización mitificadora de la revolución que no ha dejado de estar presente en el pasado y que no conduce sino a la petrificación o sacralización del acontecimiento reivindicado así como al olvido de su propia razón de ser. Una revolución, con mayor o menor fortuna, es la respuesta histórica a una coyuntura determinada de injusticia y no tendría sentido enaltecerla hasta el punto de confundir lo positivo con lo negativo, lo justo con lo injusto, lo que merece ser olvidado con aquello que merece recordado; en suma, lo encomiable con lo condenable. Ya Benjamin avisó al respecto que «en toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla»[8]. Y ahí es donde reside uno de los recurrentes peligros asociados a la tradición, desde luego también por lo que concierne a la revolucionaria.

Solo manteniendo viva esta actitud crítica se podrá generar un auténtico proceso de *augere* respecto al pasado. La tradición, y también la revolucionaria, vive y pervive en virtud de su renovación, gracias a su capacidad de enmienda y de mejora, a no encallarse en una actitud pasadista que, al reverenciar de forma acrítica un tiempo anterior, queda desconectada tanto de las exigencias del presente como de la necesidad de ofrecerle un futuro mejor. En tales situaciones, procede apuntarlo, la mirada hacia el pasado de la tradición no lo es propiamente, puesto que no se produce un retorno de la mirada hacia el presente. La concepción de la tradición que se expone en estas páginas se reconoce en cambio como la heredera de un pasado en el presente, pero con unas miras que no dejan de estar puestas en el porvenir. Dicho de otro modo, la tradición interviene sobre un pasado que, aun memorable y rememorado, lo reconoce como incompleto al mismo tiempo que se reconoce a sí misma del mismo modo. La tradición se retrata entonces a sí misma como una entrega imperfecta que debe ser retomada y mejorada por la labor acometida por cada generación. De ahí que en una

tradición viva también el presente y el futuro resulten fundamentales. Es en cada presente que se está manteniendo con vida y rehaciendo la tradición del pasado. Y que se hace de tal modo que su labor pueda merecer ser recogida desde el futuro, si bien su recepción no puede ser dictada ni anticipada por el presente. Como apuntó Mariátegui, «ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen»[9].

En un sentido semejante, en el movimiento del 15 M se enarboló y popularizó el lema, sorprendente en unos tiempos de tanta impaciencia, de «vamos despacio, porque vamos lejos», uno que, conscientemente o no, es una herencia del zapatismo y que no deja de recordar al de «no es más que un comienzo, continuamos el combate» de Mayo del 68. Lo que se aseveraba con estas frases es que la revolución no puede ser cosa de un día. Básicamente porque, como han testimoniado las revoluciones del pasado, no se la debe confundir con la mera toma del poder o con el derrocamiento de un régimen determinado. El triunfo de una revolución, en no pocas ocasiones, ha derivado en el encumbramiento de un gobierno que, en nombre de la misma revolución, no ha hecho sino ahogar el espíritu que la había animado y reprimir incluso a las personas que todavía creían en este. Una de las herencias de la revolución de Mayo del 68, una no siempre advertida, fue justamente el hondo rechazo a este tipo de revolución. Se trató de una revolución en cierto sentido menos exigente, pues ya no perseguía la toma del poder, pero en otro sentido mucho más ambiciosa e incluso utópica, dado que apuntaba hacia un horizonte de emancipación seguramente inalcanzable.

Ahora bien, al mismo tiempo con esta sentencia de «vamos despacio, porque vamos lejos» lo que se hacía era declarar la incompletud del presente y la necesidad de que este tuviera la capacidad de generar unos vínculos y un hilo de continuidad con un futuro que lo actualizase y «completase». Para este futuro, el presente aparecería como un pasado que prolongar. Eso explica que Jordi Carmona Hurtado, en un bello ensayo sobre el movimiento indignado que sintomáticamente lleva el título de *Paciencia de la acción* (2018), apuntase desde una óptica arendtiana acerca de la revolución que esta no consistía «sino en traer el comienzo al presente: en construir, de modo autónomo y en plural, un *presente originario*»[10]. Y construir un presente semejante, uno que pueda ser el

origen común para un futuro otro, constituiría sin duda el desafío para la revolución en nuestros días. Como se le podría responder desde un famoso fragmento que Walter Benjamin escribió en su *El origen del drama barroco alemán*,

> el origen, aunque sea una categoría histórica, no tiene nada que ver con la génesis de las cosas. No designa el devenir de lo que ha nacido, sino más bien lo que está naciendo en el devenir y en lo que pasa. El origen es un torbellino en el río del devenir y lleva en su ritmo la materia que él mismo engendra. El origen no se da a conocer en la existencia desnuda, manifiesta, de lo fáctico, y su ritmo solo es aprehensible si tenemos en cuenta dos cosas. Hay que entenderlo, en primer lugar, como restauración, restitución, y, en segundo, como algo siempre inacabado y abierto. Cada vez que se manifiesta el origen vemos cómo se define esa figura que no cesa de confrontarse con el mundo histórico, hasta que consigue realizarse en la totalidad de su historia. En consecuencia, el origen no surge de los hechos constatados, sino que tiene que ver con su pre- y posthistoria[11].

---

[1] Para este tema se recomienda el libro *Retorno a Atenas* (2019) de José Luis Moreno Pestaña.

[2] Para un desarrollo de esta cuestión, véase E. Straehle, «La Revolución rusa y la Comuna de París: la ambivalente presencia de la memoria revolucionaria», *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 29 (2019), pp. 183-209. Un buen artículo, que por desgracia conocí más tarde, es: J. Bergman, «The Paris Commune in Bolshevik Mythology», *The English Historical Review* 541 (2014), pp. 1412-1441.

[3] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. 3: Die griechische und die römische Welt*, Leipzig, Meiner, 1920, p. 712. Poco después añade: «Por medio de la repetición, lo que al principio parecía solo accidental y posible se convierte en real y corroborado».

[4] Th. Paine, «Justicia Agraria», en Tena, Alberto (ed.), *Los orígenes revolucionarios de la renta básica*, Madrid, Postmetrópolis Editorial, 2021, p. 24.

[5] K. Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, cit., p. 17.

[6] E. Quinet, *La revolución (precedida de la crítica de la misma)* [1865], Vol. 1, Barcelona, Luis Tasso, 1877, p. 6.

[7] Citado en J. D. Hunt, *An American Looks at Gandhi. Essays in Satyagraha, Civil Rights and Peace*, Nueva Delhi, Promilla, 2005, p. 97.

[8] W. Benjamin, *Discursos interrumpidos. Filosofia del arte y de la historia*, cit., p. 180.

[9] J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria*, vol. 3, Caracas, Fundación editorial el perro y la rana, Caracas, 2010, p. 54.

[10] J. Carmona Hurtado, *Paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de las asambleas*, Madrid, Akal, 2018, p. 356.

[11] W. Benjamin, *Obras*, vol. 1, Madrid, Abada, 2006, p. 244. Para la traducción al español hemos preferido basarnos en la realizada por Reyes Mate en *Medianoche en la historia* (cit., p. 225).

Agradecimientos

Del mismo modo que todo presente se acompaña de algún modo del pasado, ningún libro se realiza en una estricta soledad. Esta obra, sin duda, no hubiera sido la misma, y seguramente ni siquiera hubiera existido, de no ser por la compañía de esos cuantiosos referentes que me han inspirado y me han ayudado a medrar a lo largo de mi trayectoria vital. Por ello, quisiera agradecer las lecturas y las observaciones de lectores de versiones anteriores como Pablo Batalla, Joan Batlle, Antonio Gómez Ramos, Manel Hernández, Ana Lanfranconi, Vladimir López Alcañiz, José Luis Moreno Pestaña, Oriol Regué, Daniel Solbes y Oriol Alonso. También quiero mencionar a quienes, desde las redes digitales y a menudo sin saberlo, me han ayudado con observaciones, sugerencias o informaciones. Entre ellos me gustaría destacar a Aimar, Juancho Asenjo, Fernando Broncano, Jordi Carmona, Juan Dorado, Amador Fernández Savater, Maria Gelpí, María José Guerra, Alberto Lavín, Andreu Navarra, Álvaro París, Juan Domingo Sánchez Estop o Alberto Santamaría. En especial, querría agradecer a Ricardo Robledo que me concediera la oportunidad de publicar en la estupenda página web *Conversación sobre la historia* textos que, de manera más directa o indirecta, han derivado en páginas escritas en este libro. Para acabar, quisiera dar las gracias a Eduardo Zazo y al Máster de Filosofía de la Historia de la Universidad Autónoma de Madrid por su invitación, su cálida acogida y las enriquecedoras observaciones que hicieron.

Por otro lado, quisiera agradecer a todo el tribunal del Premio Internacional Memorial Walter Benjamin por premiar en su cuarta edición el libro *Memoria de la revolución,* el cual fue una primera versión que se ha ampliado sensiblemente en estas páginas. En este contexto, quisiera destacar a Maximiliano Fuentes Codera y al equipo de la editorial Documenta Universitaria por sus facilidades y su buen hacer. También querría manifestar mi agradecimiento al formidable equipo del Museu de Historia de Barcelona (MUHBA), entorno en el que no paro de crecer tanto a nivel humano como profesional y que me permite disfrutar de un acercamiento distinto y envidiable a la historia, uno muy enriquecedor y

estrechamente conectado a la ciudadanía. Finalmente, querría poner de relieve todo lo que desde hace años debo al Seminario de Filosofia i Gènere y a ADHUC-Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat, espacios sin los cuales este trabajo hubiera sido inconcebible e impensable. En particular, querría remarcar la gran labor de maestrazgo y transmisión que he recibido de Fina Birulés y Rosa Rius, quienes me han proporcionado un gran ejemplo y una gran inspiración tanto a nivel intelectual como vital.

Por supuesto, un lugar muy especial lo ocupan Otto y Raquel, las grandes revoluciones de mi vida. Y también mi madre, a cuya memoria dedico esta obra.

Se debe señalar asimismo que esta investigación se enmarca en el grupo de investigación consolidado «Creació i pensament de les dones» (2021 SGR 01097).

PINCHE AQUÍ

La colección *REVERSO* ⓐ *Historia crítica* tiene como objetivo ofrecer miradas alternativas sobre la historia. Tiene preferencia por los procesos sociales, políticos y culturales de las últimas décadas, pero también por aquellos que, pese a ser más remotos, sean objeto de debate y controversia en la actualidad. Recupera el ideal clásico de analizar el pasado para entender mejor el presente, pero aspira también a penetrar en el presente para desentrañar los relatos que desde él se construyen sobre el pasado.
La colección publica libros respaldados por una investigación rigurosa, pero atractivos para un grupo amplio de lectoras y lectores inquietos. No quiere glosas, redundancias, ni acomodo a los consensos historiográficos establecidos, sino ideas propias y atrevidas que miren de forma crítica la realidad. No aspira a construir ningún nuevo consenso sobre el pasado, sino a disentir con fundamento y a reproducir el disenso también en su interior.
REVERSO ⓐ *Historia crítica* concibe la historia en un sentido amplio y transdisciplinar muy alejado de las habituales divisiones burocráticas y corporativas del conocimiento. Quiere dar más voz a una nueva generación de autoras y autores que ya se están haciendo oír, pero también a quienes lo hicieron con voz propia en tiempos más monótonos.
Quiere ser, en definitiva, una forma rigurosa, ágil, plural, discrepante y crítica de mirar al pasado y al presente.

Document Outline